

**KUASA-DISKURSUS SEPUTAR PRAKTIK KEAGAMAAN ISLAM
BERCORAK LOKAL**
(Studi Genealogis atas Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo Magelang)

Skripsi

Untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan Memeroleh Gelar Sarjana Sosiologi
pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik dengan Peminatan Utama
Sosiologi Lingkungan

Oleh:
Ifan Aqib
NIM. 115120107111039



JURUSAN SOSIOLOGI

FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK

UNIVERSITAS BRAWIJAYA

MALANG

2018

PERNYATAAN ORISINALITAS SKRIPSI

NAMA: IFAN AQIB

NIM: 115120107111039

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa skripsi berjudul “KUASA-DISKURSUS SEPUTAR PRAKTIK KEAGAMAAN ISLAM BERCORAK LOKAL (Studi Genealogis atas Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo Magelang)” adalah benar-benar karya sendiri. Hal-hal yang bukan karya saya dalam skripsi tersebut diberi tanda sitasi dan ditunjukkan dalam daftar pustaka.

Apabila dikemudian hari terbukti pernyataan saya tidak benar, maka saya akan bersedia menerima sanksi akademik berupa pencabutan skripsi dan gelar yang saya peroleh dari skripsi tersebut.

Malang, Juli 2018


Ifan Aqib
NIM. 115120107111039



HALAMAN PERSETUJUAN

**KUASA-DISKURSUS SEPUTAR PRAKTIK KEAGAMAAN ISLAM
BERCORAK LOKAL
(Studi Genealogis atas Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo Magelang)**

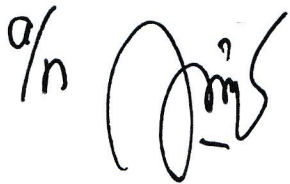
Disusun oleh:

Ifan Aqib

NIM. 115120107111039

Telah disetujui oleh dosen pembimbing

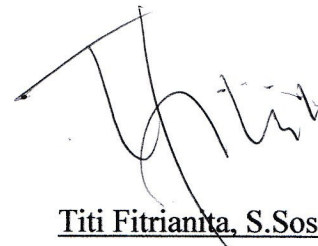
Pembimbing Utama

Handwritten signature of Arief Budi Nugroho, consisting of stylized initials 'a/n' followed by a large, flowing signature.

Arief Budi Nugroho, S.sos., M.Si

NIP. 197802012006041001

Pembimbing Pendamping

Handwritten signature of Titi Fitrianita, featuring a large, stylized 'T' followed by a cursive signature.

Titi Fitrianita, S.Sos., M.A

NIK. 201304870527 2 001

HALAMAN PENGESAHAN

KUASA-DISKURSUS SEPUTAR PRAKTIK KEAGAMAAN KEAGAMAAN
ISLAM BERCORAK LOKAL
(Studi Genealogis atas Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo Magelang)

Disusun oleh:

Ifan Aqib

NIM. 115120107111039

Telah diujikan dan dinyatakan lulus dalam ujian sarjana pada 26 Juni 2018

Tim penguji:

Pembimbing Utama

a/n


Arief Budi Nugroho, S.sos., M.Si

NIP. 197802012006041001

Pembimbing Pendamping



Titi Fitrianita, S.Sos., M.A

NIK. 201304870527 2 001

Anggota Penguji I



Siti Kholifah, S.Sos., M.Si., Ph.D.

NIP. 19750918200501 2 001

Anggota Penguji II



Slamet Thohari, S.Fil., M.A

NIK. 201304 811119 1 001

Malang, 26 Juni 2018

Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik



Prof. Dr. Unji Ludigdo, Ak.

NIP. 19690814 199402 1 001

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT yang telah melimpahkan Rahmat serta hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul “Kuasa-Diskursus Seputar Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal”. Skripsi ini disusun guna memenuhi persyaratan tugas akhir skripsi dalam memperoleh gelar sarjana sosiologi pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Brawijaya Malang.

Penyusunan skripsi ini dapat berjalan lancar atas bantuan, dukungan, bimbingan, serta pemikiran dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis sampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Orang tua, saudara-saudari, serta keluarga besar penulis yang senantiasa memberikan doa, cinta, dan dukungan dalam bentuk materi maupun nonmateri.
2. Bapak Arief Budi Nugroho, S.Sos., M.Si., selaku dosen pembimbing skripsi pertama serta Mbak Titi Fitrianita, S. Sos., M.A. selaku dosen pembimbing skripsi kedua, yang telah sabar membimbing, mengajari, dan memberikan banyak masukan serta senantiasa menyediakan waktu di tengah kesibukan untuk penulis berkonsultasi.
3. Ibu Siti Kholifah, S.Sos., M.Si., Ph.D. dan Slamet Thohari, S.Fil., M.A. selaku penguji skripsi, yang telah memberi banyak wawasan utamanya terkait dengan skripsi penulis.
4. Seluruh dosen Jurusan Sosiologi atas ilmu serta pengalaman belajar yang diberikan kepada penulis selama masa perkuliahan.
5. Seluruh teman mahasiswa di Universitas Brawijaya, terutama teman-teman Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Brawijaya angkatan 2011, yang telah memperkaya pengalaman dan pengetahuan penulis selama proses pendidikan.
6. Seluruh informan yang telah meluangkan waktu dan tenaga kepada penulis dan telah banyak membantu selama proses penelitian skripsi.
7. Para penulis buku, penulis artikel, dan peneliti yang penelitiannya dijadikan sebagai studi terdahulu pada skripsi ini, serta banyak pihak yang namanya tidak memungkinkan untuk dicantumkan satu-persatu.

Penulis menyadari skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan. Untuk itu, saran dan kritik yang bersifat membangun akan penulis terima dengan sangat terbuka dan tanpa mengenyampingkan sikap kritis, agar isi dari skripsi ini dapat lebih bermanfaat tidak hanya bagi peneliti namun juga bagi pembaca.

Penulis

ABSTRAK

Ifan Aqib (2018). Jurusan Sosiologi. Fakultas Ilmu Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Brawijaya Malang. Kuasa-Diskursus Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal. Pembimbing: Arief Budi Nugroho dan Titi Fitrianita.

Fokus utama studi ini ialah mendeskripsikan amalan sufistik yang berlangsung pada salah satu pesantren tradisional spesialis tasawuf yang ada di Jawa, yakni Pesantren Tegalrejo Magelang Jawa Tengah. Deskripsi atas amalan sufistik tersebut dilakukan dengan cara melihatnya melalui diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal; suatu diskursus yang sesuai perkembangannya turut menentukan gambaran tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo selama ini. Topik ini penting, mengingat amalan sufistik merupakan praktik keagamaan Islam yang berasal dari *tasawuf*: salah satu elemen yang melekat pada pesantren-pesantren tradisional. Juga, karena amalan sufistik tersebut, terutama yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo, kerap kali digambarkan sebagai praktik keagamaan Islam yang bercampur dengan tradisi lokal, terutama tradisi Jawa.

Studi ini menerapkan teori Michel Foucault, khususnya konsep diskursus, relasi kuasa-pengetahuan, dan *episteme*; sebagai alat analisis. Hal ini lantaran konsentrasi mekanisme kerangka teoretis tersebut terarah pada penelusuran kelahiran dan perkembangan suatu diskursus subyek tertentu dalam ruang dan waktu yang spesifik. Studi ini juga mengaplikasikan metode genealogi Michel Foucault sebagai pendekatannya.

Studi ini memuat beberapa hasil temuan. *Pertama*, praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang selama ini dimengerti sebagai hasil dari pertemuan antara unsur Islam dan unsur lokal, merupakan produk sekaligus strategi dari kompleksitas jalinan antara ragam aturan pernyataan, kondisi, serta domain, yang sesuai formatnya mendukung hanya keberadaan *diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal*. *Kedua*, diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal mempromosikan hanya dasar pemahaman, atau *episteme*, tentang adanya perbedaan sekaligus orisinalitas baik pada unsur lokal maupun unsur Islam sesuai konteks Indonesia, khususnya Jawa. *Terakhir*, kendati berasal dari tradisi tarekat dan Islam tradisional; sesuai konsep kuasa diskursus Foucault (2002b), perbedaan dan orisinalitas unsur lokal dan unsur Islam sebagaimana diagendakan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal turut juga menentukan bagaimana amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo digambarkan dan dipahami selama ini.

Kata kunci: tasawuf, pesantren tradisional, Pesantren Tegalrejo, praktik keagamaan Islam, lokal, diskursus, *episteme*, genealogi

ABSTRACT

Ifan Aqib (2018). Departement of Sociology. Faculty of Social and Political Sciences, Brawijaya University Malang. Discourse of Local Islamic Religious-Practices. Supervisor: Arief Budi Nugroho dan Titi Fitrianita.

The main focus of this study is to describe the Sufi practice (*amalan sufistik*) in Pesantren Tegalrejo Kabupaten Magelang Central Java, one of the traditional pesantren *tasawuf* (Sufism) specialist in Java. The description strategy of the Sufi practice is reviewed through discourse around local religious practice of Islam; a discourse based on its development also determines the description of the Sufi practice in Pesantren Tegalrejo during this time. This topic is important, considering the Sufi practice is an Islamic religious practices derived from Sufism: one of the elements attached to traditional pesantren. Also, because of the Sufi practice, specifically in Pesantren Tegalrejo, has been often described as Islamic religious practices that have the characteristics of local tradition, especially the Javanese tradition.

Michel Foucault's theory, especially the concept of discourse, power/knowledge relation, and *episteme*; applied in this study as an analytical tool. This is based on the concentration of the theoretical framework mechanism is directed to examine the birth and proliferation of a particular subject's discourse in a specific time and space. The study also applied Foucault's Genealogy as an approach.

This study advances several important results. *First*, local Islamic religious practices—commonly understood as the result of the interaction between Islamic and local elements—are both products and strategies of the intricacies of complexity of rules of statements, conditions, and domains, based on the format encourage only *the discourse of local Islamic practice*. *Secondly*, discourse around local religious practice of Islam promotes only the basis of understanding, or *episteme*, of the differences as well as the originality of both the local and Islamic elements within the socio-religious of Indonesian context, especially in Java. *Finally*, following of Foucault's power-discourse concept (2002b); the differences and originality of each the local elements and Islam as proposed by local Islamic religious discourse, also appears to influence the production and institutionalization of the image of the Sufi practice in Pesantren Tegalrejo.

Keyword: *tasawuf*, sufism, tradisional pesantren, Pesantren Tegalrejo, Islamic religious practices, local, discourse, *episteme*, genealogy

DAFTAR ISI

ABSTRAK.....	ii
PERNYATAAN ORISINALITAS SKRIPSI	iv
HALAMAN PERSETUJUAN.....	v
HALAMAN PENGESAHAN.....	vi
KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI.....	viii
DAFTAR TABEL.....	x
DAFTAR GAMBAR	xi
DAFTAR SKEMA.....	xii
 BAB I. PENDAHULUAN.....	 1
1.1 Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo: Praktik keagamaan Islam Bercorak Lokal?.....	1
1.2 Rumusan Masalah	9
1.3 Tujuan dan Manfaat Studi	10
 BAB II. TINJAUAN PUSTAKA	 11
2.1 Studi Terdahulu.....	11
2.2 Definisi Konseptual	15
2.2.1 Tasawuf, Tradisi Islam Tradisional, dan Pesantren Tradisional	15
2.2.2 Pesantren Tegalrejo dan Amalan Sufistik	19
2.2.3 Diskursus Seputar Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal	21
2.3 Kerangka Teoretis Studi.....	23
2.3.1 Michel Foucault: Diskursus, Relasi Kuasa/Pengetahuan, dan <i>Episteme</i> ..	23
2.3.2 Pendisiplinan (Normalisasi) dan <i>Panopticon</i>	25
2.3.3 Genealogi: Pendekatan untuk Mengungkap Relasi Kuasa-Diskursus.....	27
2.4 Kerangka Berpikir Studi.....	30
 BAB III METODOLOGI.....	 33
3.1 Jenis dan Pendekatan Studi.....	33
3.1.1 <i>Setting</i> Latar Studi.....	34
3.1.2 Teknik Penentuan Informan.....	34
3.1.3 Teknik Pengumpulan Data	36
3.2 Genealogi sebagai Pendekatan Studi.....	39
 BAB IV TASAWUF, TRADISI ISLAM TRADISIONAL, DAN PESANTREN TRADISIONAL: DESKRIPSI UMUM PERKEMBANGAN, PERTEMUAN, DAN STRUKTUR LEMBAGANYA	 43
4.1 Sekilas tentang Tasawuf: Dari Wilayah Pusat Islam Menuju Nusantara.....	43
4.1.1 Permulaan Tasawuf di Nusantara: Abad ke-12 hingga 18 M.....	49

4.1.2 Pertemuan Tasawuf dan Tradisi Islam Tradisional: Konteks Indonesia Abad ke-19 dan Awal 20 M.....	52
4.1.3 Pesantren Tradisional: Wadah Tasawuf di Indonesia	60
4.2 Pesantren Tegalrejo: Pesantren Tradisional Spesialis Tasawuf	70
4.2.1 Struktur Kepengurusan di Pesantren Tegalrejo.....	89
4.2.2 Kurikulum Pesantren Tegalrejo dan Aktivitas Santri	91
4.2.3 Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo	98
4.3 Karakteristik Informan	105
 BAB V. AMALAN SUFISTIK DI PESANTREN TEGALREJO: DESKRIPSI MELALUI DISKURSUS SEPUTAR PRAKTIK KEAGAMAAN ISLAM BERCORAK LOKAL.....	
5.1 Deskripsi Awal Seputar Praktik Keagamaan: Konteks Negara Indonesia	115
5.1.1 Ragam Kondisi dan Aturan Seputar Praktik Keagamaan Islam Konteks Sosio-Religius Indonesia: Menuju Deskripsi Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo	120
5.2 Diskursus Seputar Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal	129
5.2.1 Formasi Diskursus yang Melahirkan Subyek Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal.....	130
5.2.2 Perkembangan dan Ekses Diskursus Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal.....	144
5.3 Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo: Deskripsi Melalui Kuasa-Diskursus Seputar Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal	151
5.3.1 Ragam Gambaran Seputar Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal	152
5.3.2 Patahan Diskursus tentang Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal: Aksentuasi Tarekat dan Tradisi Islam Tradisional pada Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo.....	174
 BAB VI. PENUTUP	
6.1 Kesimpulan	185
6.2 Saran	188
DAFTAR PUSTAKA.....	190
LAMPIRAN	

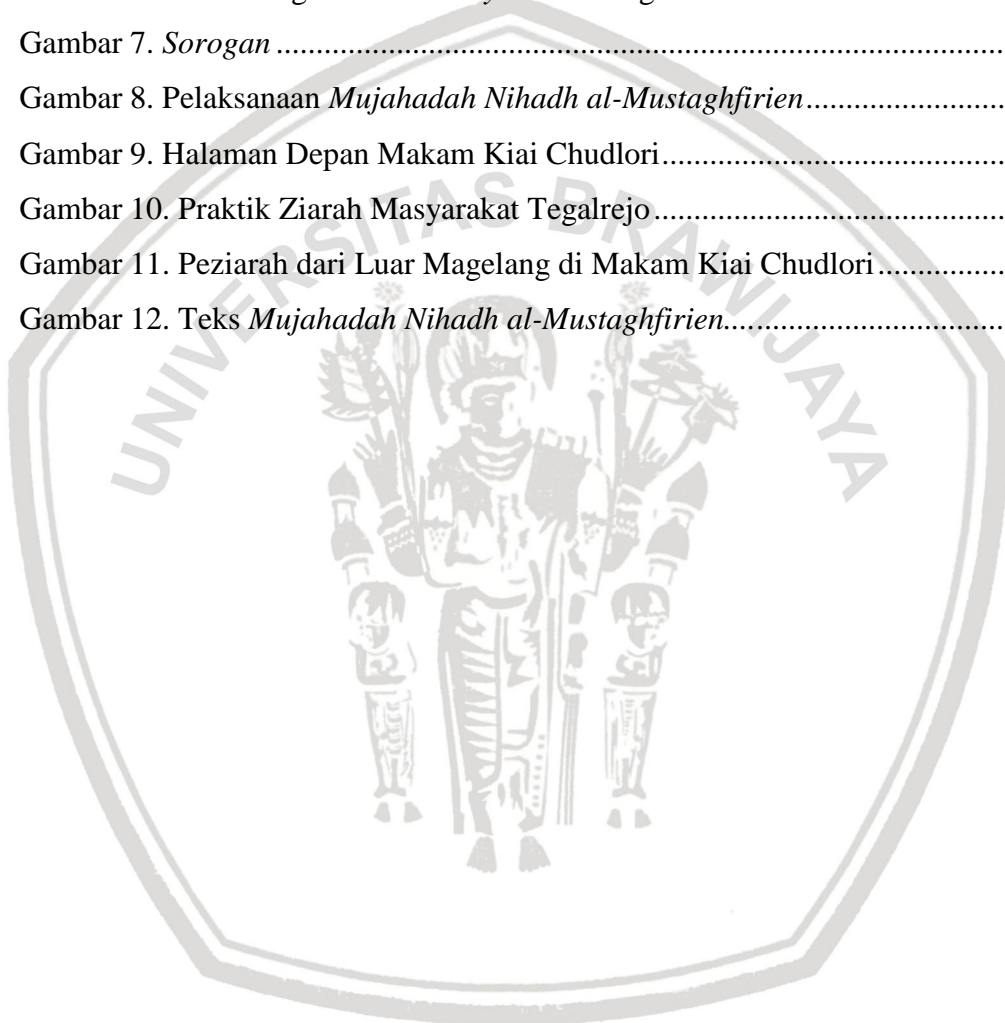
DAFTAR TABEL

Tabel 1. Posisi Studi di antara Kajian Terdahulu.....	14
Tabel 2. Informan Studi	35
Tabel 3. Aktivitas Rutin Santri Pesantren Tegalrejo (Non-Pendidikan Formal)	95
Tabel 4. Aktivitas Rutin Santri Pesantren Tegalrejo (Berpendidikan Formal).....	96
Tabel 5. Aktivitas Kamis Malam di Pesantren Tegalrejo	96



DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Peta Kecamatan tegalrejo Kabupaten Magelang Jawa Tengah.....	71
Gambar 2. Bangunan Komplek Pesantren Tegalrejo Tampak dari Atas	75
Gambar 3. Pesantren Tegalrejo (Bagian Depan).....	76
Gambar 4. Kiai Chudlori: Pendiri Pesantren Tegalrejo	84
Gambar 5. Rapat Pengurus Pondok Pesantren Tegalrejo	91
Gambar 6. Santri Tingkat <i>Al-Jurumiyah</i> di Ruang Kelas	94
Gambar 7. <i>Sorogan</i>	97
Gambar 8. Pelaksanaan <i>Mujadah Nihadh al-Mustaghfirien</i>	99
Gambar 9. Halaman Depan Makam Kiai Chudlori.....	156
Gambar 10. Praktik Ziarah Masyarakat Tegalrejo	157
Gambar 11. Peziarah dari Luar Magelang di Makam Kiai Chudlori	159
Gambar 12. Teks <i>Mujadah Nihadh al-Mustaghfirien</i>	165



DAFTAR SKEMA

Skema 1. Kerangka Pemikiran Studi	31
Skema 2. Silsilah (<i>Sanad</i>) Intelektual Kiai-kiai di Jawa.....	67
Skema 3. Silsilah (<i>Sanad</i>) Intelektual Kiai Chudlori	83
Skema 4. Struktur Kepengurusan di Pesantren tegalrejo	90
Skema 5. Alur Pembahasan Bab V	114
Skema 6. Format Relasi Kuasa Diskursus Praktik Keagamaan Islam-lokal	135
Skema 7. Format Kerja/Strategi Kuasa-Diskursus Praktik Keagamaan Islam-Lokal pada Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo.....	170



BAB I PENDAHULUAN

1.1 Amalan Sufistik di Pesantren Tegaltrejo: Praktik keagamaan Islam Bercorak Lokal?

Berulangkali, *tasawuf*¹ disebut oleh tidak sedikit pengamat (Johns, 1961; Azra, 1994) menempati peran sentral di masa-masa awal islamisasi Nusantara (abad ke-12 M). Beberapa di antaranya bahkan meyakini Islam yang pertama kali sampai ke wilayah Nusantara adalah Islam dalam bentuknya yang sufistik. Terlepas dari pandangan yang masih dalam perdebatan ini, tasawuf kini lazim dimengerti sebagai satu unsur yang turut mewarnai corak Islam di Nusantara. Di Indonesia, corak Islam yang sarat tasawuf tersebut di antaranya masih dapat dilihat di *pesantren*: salah satu tradisi dan lembaga pendidikan Islam berasrama di Indonesia (Dhofier, 1984).

Tidak jarang, memang, yang menduga pesantren di Indonesia, terlebih di Jawa, sudah terpadu dengan tasawuf sejak awal kemunculannya (Madjid, 1988; Mas'ud, 2004). Namun mengamati perkembangan pesantren masa kontemporer yang kian beragam (Puslitbang Penda, 2014), dugaan tersebut paling mungkin hanya berlaku bagi jenis pesantren yang berorientasi pada *tradisi Islam tradisional*². Dan, pada jenis pesantren inilah—yang selanjutnya disebut *pesantren*

¹ Istilah tasawuf, sufisme, juga tarekat kerap kali digunakan untuk menunjuk pada pengertian yang sama, yakni pengetahuan maupun praktik dalam tradisi Islam yang spesifikasinya berkuat pada dimensi esoteris (batin atau spiritual). Dalam studi ini, peneliti menggunakan term tasawuf, bukan sufisme maupun tarekat, dengan arti yang paling luas, yakni bangun kompleks dalam ajaran Islam meliputi pengetahuan maupun praktik spesifik, serta tradisi, yang mengarah pada dimensi esoteris, yakni wilayah yang menunjuk pada ihwal batiniah atau spiritual. Sementara term tarekat yang digunakan dalam studi ini diartikan sebagai ordo sufi: organisasi atau perkumpulan pengamal tasawuf tertentu.

² Islam tradisional ialah istilah yang merujuk pada tradisi pemikiran Islam yang meletakkan Al-Qur'an dan *hadist* sebagai pegangan sembari tetap memperbolehkan upaya penafsiran (*ijtihad*) atas keduanya sejauh masih mempertimbangkan pendapat ulama terdahulu, utamanya melalui metode *qiyas* (analogi), *ijma'* (kesepakatan ulama), dan *istihsan* (Nasr, 1994). Tradisi pemikiran ini umumnya sering dibedakan dari, *yang pertama*, fundamentalisme, yakni jenis pemikiran dalam dunia Islam yang menghendaki pembersihan berbagai hal yang berbau sekuler dari peradaban Islam; dan *yang kedua*, Islam modernis/reformis: pemikiran dalam dunia Islam yang menekankan dibukanya pintu *ijtihad* selebar-lebarnya dengan jalan 'kembali kepada Al-Qur'an dan *hadist*' tanpa terjebak pada pertimbangan madzhab maupun otoritas ulama terdahulu. Di lingkungan pesantren Indonesia, tradisi pemikiran Islam tradisional ini tampak dari pengajian naskah-naskah yang kandungan intelektualnya tidak jauh-jauh dari paham akidah Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu al-Mansur al-Maturidi, mengikuti madzhab empat imam (Syafi'i, Ibn Hambal, Maliki, dan Hanifa) dalam hal *fiqh*, serta merujuk pada ajaran al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi dalam bidang tasawuf (Bruinessen, 2012). Orientasi serta disiplin keilmuan tradisi pemikiran inilah yang memungkinkan tasawuf dikaji dan dipraktikkan di pesantren-pesantren Indonesia hingga masa sekarang.

*tradisional*³—tasawuf tidak sekadar terawat; melainkan, juga menjadi bagian yang melekat dengannya (Bruinessen, 2012).

Di Jawa, pesantren tradisional terbilang mendominasi dalam hal jumlah.⁴ Tidak sedikit di antaranya bahkan memformat spesifikasinya sebagai pesantren spesialis tasawuf (Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Satu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*, 1994). Satu di antaranya ialah Pondok Pesantren Asrama Perguruan Islam (API) Tegalrejo—seterusnya disebut Pesantren Tegalrejo—yang terletak di Dusun Krajan Kecamatan Tegalrejo Kabupaten Magelang Jawa Tengah (Mukhtaruddin, 2011).

Didirikan oleh Kiai Chudlori (w. 1977 M) pada 15 September 1944, elemen⁵ pembangun struktur Pesantren Tegalrejo terbilang sama dengan pesantren tradisional umumnya. Kajiannya, yang mencakup Al-Qur'an dan gramatika bahasa Arab (ilmu alat), serta ilmu tauhid, tafsir, hadist, *fiqh*, *usul fiqh*, dan akhlak—dalam bentuk kitab *matan*⁶, *syarah*⁷ maupun *hasyiyah*⁸—juga cenderung selaras dengan kajian di pesantren tradisional yang, seluruhnya, merupakan seleksi kitab ortodoks atau yang lebih sering disebut *al-kutub al-mu'tabar*⁹ (Basri, 2014). Patokan *al-*

³ Jenis pesantren ini, secara umum dapat dilihat dari tradisi serta kajiannya yang mengacu pada *al-kutub al mu'tabar* atau seleksi kitab-kitab karangan ulama yang berhaluan tradisi Islam tradisional. Uraian mengenai pesantren tradisional secara komprehensif telah dijelaskan Zamakhsyari Dhofier dalam *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (1984) serta Martin van Bruinessen dalam *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (2012) terutama uraiannya pada bagian ke-2 tentang Pendidikan Islam Tradisional di Indonesia.

⁴ Mengacu pada perhitungan Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI) Nahdlatul Ulama tahun 2013, pesantren tradisional berjumlah 13.477 dari total jumlah pesantren yang mencapai 24.000.

⁵ Elemen yang dimaksud mencakup kiai sebagai pengasuh para santri, bangunan masjid yang disertai kompleks tempat tinggal, kelas, serta masjid, dan kegiatan belajar-mengajar kajian Islam (Dhofier, 1984).

⁶ *Matan* adalah istilah yang merujuk pada jenis kitab karangan asli ulama tertentu yang belum diinterpretasi dan belum dikomentari, dan merupakan kitab rujukan utama. semisal:

⁷ Kitab yang dikarang oleh seorang ulama yang berisi komentar, petunjuk dan penjelasan rinci atas kitab kanon atau matannya. Contoh, *Maraqi al-'Ubudiyah* karya Nawawi Banten adalah kitab syarah atas kitab *Minhaj al-'Abidin* karangan al-Ghazali.

⁸ Berbeda dari *syarah* yang sangat rinci, *hasyiyah* merupakan kitab komentar atas karya matan namun ditujukan untuk mengulas tema-tema tertentu, semisal: kitab *I'lah al-Thalibin* adalah *hasyiyah* dari kitab *Fath al-Mu'in*.

⁹ *Al-kutub al-mu'tabar* adalah istilah yang berarti kitab-kitab pilihan dari segala macam kajian Islam yang diseleksi sesuai dengan orientasi tradisi Islam tradisional.

kutub al-mu'tabarah ini, tidak terkecuali, berlaku juga bagi ragam kitab tasawuf yang dikaji dan menjadi bidang konsentrasi di Pesantren Tegalrejo (Mu'in, 2012).

Kekhasan Pesantren Tegalrejo sebagai pesantren tasawuf adalah perbedaannya dari rata-rata pesantren tasawuf lainnya yang, mengacu keterangan Dhofier (1984) dan Zulkifli (2003), lazim dapat dibagi ke dalam dua kategori: pesantren tasawuf non-afiliasi tarekat dan pesantren tarekat¹⁰. Melampaui kedua kategori tersebut, Pesantren Tegalrejo lebih merupakan pesantren tasawuf yang tidak terikat dengan tarekat manapun, namun menganjurkan kepada setiap santrinya untuk melaksanakan *amalan sufistik*¹¹ sebagaimana lazimnya pesantren tarekat. Hanya saja, berbeda dari pesantren tarekat yang amalan sufistiknya mengacu pada tradisi tarekat yang dianut, maka amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo lebih merujuk pada tradisi pesantren tradisional yang umumnya mengetengahkan teladan para ulama, kiai pendiri, serta muatan ajaran tasawuf yang dikaji (Mu'in, 2012). Perbedaan tersebut, lebih jauh, juga tampak pada ragam amalan sufistiknya yang terbagi menjadi *mujahadah*¹² dan *riyadlah*¹³ serta pelaksanaannya yang tersusun berjenjang (dikurikulumkan) menyesuaikan delapan tingkatan kelasnya: kelas *sifir*, *al-Jurumiyah*, *Shorf*, *Alfiyah*, *Fath al-Mu'in*, *Mahalli*, *Bukhari*, dan terakhir *Ihya'*. Perbedaan dan kekhasan Pesantren Tegalrejo inilah, di antaranya, yang menjadikan Pesantren Tegalrejo sebagai pesantren spesialis tasawuf menarik untuk dikaji.

¹⁰ Pesantren tasawuf non-afiliasi tarekat ialah pesantren yang mengedepankan tasawuf sebagai spesifikasi kajiannya tanpa terikat dengan tarekat manapun dan lazimnya tidak menganjurkan secara langsung kepada santri untuk melaksanakan praktik-praktik tasawuf; sedangkan pesantren tarekat adalah jenis pesantren tasawuf yang selain mengutamakan tasawuf sebagai bidang kajiannya, juga memiliki hubungan dengan tarekat tertentu dan menerapkan praktik tasawuf yang umumnya mengacu sesuai ketentuan yang telah ditetapkan oleh tradisi tarekat yang dianut. Pesantren Jampes Kediri adalah satu contoh untuk jenis yang disebut pertama, sementara Pesantren Suryalaya Tasikmalaya adalah satu contoh bagi jenis yang disebut terakhir.

¹¹ Amalan sufistik adalah istilah yang peneliti gunakan untuk menunjuk pada serangkaian teknik-teknik spiritual serta ibadah-ibadah khas yang berhubungan dengan tasawuf, lazimnya berupa puasa, pembacaan dzikir, wirid, dan doa-doa spesifik sejenisnya.

¹² *Mujahadah* yang dapat diartikan 'kesungguhan' adalah praktik sufistik yang bentuk pengamalannya hampir seluruhnya dalam bentuk pelafalan doa, wirid, maupun dzikir.

¹³ *Riyadlah* adalah bentuk-bentuk praktik atau teknik khas tasawuf seperti puasa, menjaga tidur, dan hidup prihatin.

Hal lain yang menarik dari Pesantren Tegalrejo juga tampak dari gejala amalan sufistiknya. Tentang hal ini, misalnya, betapapun amalan sufistik yang dilaksanakan di Pesantren Tegalrejo sesuai dengan muatan ragam kitab tasawuf yang dikaji, serta cenderung mengacu pada teladan para alim—terutama kiai pendiri; namun untuk beberapa amalan sufistiknya, lebih-lebih amalan sufistik yang termasuk dalam kategori *riyadlah*, sejauh ini kerap diasumsikan sebagai praktik keagamaan Islam yang bercorak lokal¹⁴: suatu bentuk praktik keagamaan Islam yang memuat ciri-ciri lokal dan lazim dilihat sebagai konsekuensi proses pertemuan antar unsur, yakni tradisi Islam—khususnya tasawuf—dengan tradisi lokal. Puasa *ngrowot*¹⁵, *mutih*¹⁶, *ngalong*¹⁷, *nyepi*, ziarah kubur, dan amalan-amalan sufistik sejenis yang dipraktikkan santri di Pesantren Tegalrejo adalah beberapa contohnya (Pranowo, 2008).

Asumsi yang menggambarkan suatu praktik keagamaan Islam sebagai bercorak lokal; memang mudah ditemukan dalam studi-studi tentang praktik keagamaan Islam selama ini (Hodgson, 1974). Di Indonesia sendiri, rentetan studi yang sarat dengan asumsi tersebut bahkan terbilang tidak sedikit jumlahnya. Karya Clifford Geertz (1960; 1971) misalnya, juga studi Niels Mulder (1999), adalah dua studi yang paling mengemuka dalam kasus ini; di samping studi Taufik Abdullah (1988), Simuh (2015), Nur Syam (2005), dan lain sejenisnya.

¹⁴ Dalam kajian budaya, asumsi dengan kerangka demikian lazim disebut sebagai *cultural encounter*: istilah yang jamak dirujuk pada paradigma atau perspektif yang mengandaikan bahwa dalam proses sosial tertentu, terdapat bentuk-bentuk praktik, tradisi, ataupun budaya yang merupakan buah dari hasil pertemuan dua hingga beberapa unsur di dalamnya. Contoh kajian dengan kerangka *cultural encounter* di Indonesia tidak sedikit; pun untuk tema atau topik yang menyangkut agama Islam. *Religion of Java* karya Clifford Geertz, *Agama Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (1999) karya Niels Mulder, dan lain sejenisnya adalah beberapa contoh di antaranya.

¹⁵ Puasa yang dalam pelaksanaannya menghindari makan makanan berbahan beras beserta olahannya.

¹⁶ Puasa yang dalam praktiknya hanya diperbolehkan makan makanan berbahan beras saja, atau paling tidak, menambahkan tahu dan tempe, atau garam sebagai lauknya.

¹⁷ Puasa yang dalam praktiknya dibarengi dengan mengurangi waktu tidur.

Bagi Merle Calvin Ricklefs (2014), implikasi dari asumsi seputar praktik keagamaan Islam sebagai bercorak lokal—yang ia anggap telah mendominasi tidak sedikit studi tentang praktik keagamaan di Jawa—turut serta memengaruhi dan membentuk pemahaman atau cara pandang terhadap praktik keagamaan Islam di wilayah Jawa selama ini. Pengaruh tersebut mencakup tidak hanya aspek akademis saja; melainkan, juga aspek kehidupan praktis. Ini, misalnya, tampak dari penggunaan konsep seperti ‘sinkretis’, ‘akulturatif’, ‘kolaboratif’, dan beberapa konsep sejenisnya dalam komunikasi akademis maupun praktis guna menunjuk setiap gejala praktik keagamaan Islam di Indonesia yang dianggap menyerupai unsur-unsur lokal dan/atau unsur apapun yang bukan termasuk dalam pakem praktik keagamaan Islam. Lebih jauh, pengaruh tersebut juga muncul pada eksekusi penggunaan konsep-konsep tersebut tadi—‘sinkretis’ misalnya—guna mengemukakan ortodoks atau tidaknya praktik tersebut sesuai perspektif Islam sendiri.

Dominasi dari asumsi tentang praktik keagamaan Islam sebagai bercorak lokal ini bukannya tanpa kritik. Justru, tidak sedikit kalangan pengamat yang memperkarakannya (Bowen, 1993). Hal tersebut, misalnya, tampak dari studi-studi yang menyanggah dengan jalan penjelasan bahwa suatu praktik yang bercorak lokal dapat selaras dengan karakteristik ajaran Islam sebagaimana tampak pada studi *Islam: Doktrin dan Peradaban-nya* Nurcholis Madjid (1999) dan *Sufi Jawa: Relasi Pesantren-Tasawuf* karya Zulkifli (2003).¹⁸ Lebih jauh—dan menariknya—studi kritik tersebut juga tampak pada ragam studi yang dalam kerangka kritiknya

¹⁸ Studi-studi dalam kategori ini cenderung meletakkan karakteristik ajaran Islam atau tradisinya sebagai titik pandang yang kapabel dan luwes dalam menjelaskan maupun menerima praktik lokal; paradigma studi ini tidak jauh-jauh dari tendensi menempatkan ajaran, keilmuan, berikut peradaban tradisi Islam sebagai nilai dan tata yang bersifat universal.

meminjam atau mengartikulasikan konsepsi yang lazimnya termasuk dalam lingkaran asumsi yang memandang praktik Islam sebagai bercorak lokal. Ini, terlihat dari studi *Islam and Javanese Acculturation: Textual and Contextual Analysis of the Slametan Ritual* karya Masdar Hilmy (1999), *Memahami Islam Jawa*-nya Bambang Pranowo (2008), dan lain sejenisnya.

Sesuai uraian di atas, setidaknya, tampak bahwa suatu temuan studi, yakni *asumsi tentang praktik keagamaan Islam bercorak lokal*, mengemuka bukan hanya sebagai temuan belaka. Sesuai latar dan masa tertentu asumsi tersebut juga mewujudkan sebagai cara pandang yang lazim digunakan (melembaga) untuk melihat praktik keagamaan Islam yang berlangsung sejauh ini. Dampak lanjutan dari pengaruh tersebut, bahkan merangsang kelahiran gejala yang cenderung beragam (ekses)¹⁹—meski, tidak jauh-jauh dari dan/atau justru terkonsentrasi pada asumsi pertama, yakni *praktik keagamaan Islam bercorak lokal*. Kondisi inilah, yakni segenap *gambaran*—termasuk juga—*dinamika, bentuk, dan eksek* terkait praktik Islam bercorak lokal, yang oleh Michel Foucault (2012) disebut *diskursus*: keseluruhan medan atau bidang di mana subyek—dalam hal ini *praktik Islam bercorak lokal*—diproduksi, dipahami, dilembagakan, serta difungsikan dengan cara-cara dan sesuai latar sosio-historis tertentu. Dan berdasarkan pada latar belakang ini pula, studi ini terarah pada *amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo*—praktik keagamaan Islam yang berdasarkan diskursusnya sejauh ini diasumsikan bercorak lokal—sebagai subyek pengamatannya; dengan catatan, bahwa subyek

¹⁹ Ragam gejala yang dimaksud, misalnya tampak dalam bentuk afirmasi akan pandangan tentang praktik keagamaan yang dianggap bercorak lokal, kritik atasnya, dan/atau difungsikannya untuk, pada, atau dengan cara yang berbeda-beda sesuai konteks, waktu, dan tujuan tertentu.

tersebut, dalam deskripsinya, dilihat melalui diskursus seputar *praktik keagamaan Islam bercorak lokal* yang melingkupinya selama ini.

Tidak sedikit, memang, kajian yang membahas topik seputar pesantren, tasawuf, dan praktik keagamaan Islam bercorak lokal sebagaimana topik studi kali ini. Untuk kajian yang membahas tradisi pesantren tradisional dan corak tasawuf di dalamnya, karya Zamakhsyari Dhofier (1984) dan dua karya Martin van Bruinessen (2008; 2012), juga kajian Zulkifli (2003) ialah beberapa di antaranya. Sementara untuk kajian yang meletakkan praktik keagamaan bercorak lokal sebagai subyeknya, karya Bambang Pranowo (2008) dan karya Abdul Ghaffir Muhaimin (2006) adalah dua kajian yang paling relevan. Meski, berbeda dari fokus kajian-kajian tersebut tadi, studi kali ini lebih khusus diarahkan untuk mengurai amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo dengan cara melihatnya melalui *gambaran, dinamika, bentuk-bentuk, serta eksekusi*—singkatnya, diskursus—seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang melingkupi amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo selama ini. Dengan cara demikian, setidaknya, penjelasan tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai subyek studi tidak sekadar melulu ditentukan melalui gambaran yang terlanjur berkembang, dan/atau, tidak berhenti hanya pada uraian yang bersifat kritik teoretis dan metodologis sebagaimana kajian sebelumnya. Melainkan, lebih jauh, juga menyertakan latar sosial dan historis yang turut melingkupi dan menggambarkan amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo selama ini, sebagai bagian yang tidak terpisahkan untuk deskripsi atasnya.

Tentu, untuk sampai pada tujuan sebagaimana dijelaskan di atas, studi ini memerlukan kerangka teoretis serta pendekatan yang mekanisme kerjanya spesifik berurusan dengan penelusuran kelahiran serta perkembangan suatu subyek dalam

rentang ruang dan waktu tertentu. Teori tersebut ialah buah gagasan Michel Foucault (2002b; 2012), terutama: konsep diskursus, relasi kuasa-pengetahuan, serta *episteme*. Adapun pendekatannya, studi ini memanfaatkan kualitatif genealogi: pendekatan yang senantiasa curiga dan peka terhadap ideal sejarah yang linear, kontinu, logis, serta teleologis; dan sebagai gantinya, senantiasa menuntun pada pengayaan data serta pengolahan temuan lapangan berupa kondisi-kondisi historis yang tidak hanya patah-patah, melainkan juga irrasional dan konflikual.

Penggunaan konsep diskursus—yang oleh Foucault (2012) diartikan sebagai *keterkaitan* antar pernyataan (kondisi maupun praktik) yang mengatur dan memungkinkan setiap pikiran, tindakan, atau aktivitas menjadi dapat dipahami—dalam pendekatan genealogi diarahkan untuk mengurai dua sisi sekaligus. *Di satu sisi*, memetakan gambaran, dinamika, bentuk, dan ekses seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang melingkupi amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo selama ini; sementara *di sisi lain* juga digunakan untuk mengungkap motif yang mendasari (*episteme*²⁰) gambaran, dinamika, bentuk-bentuk, dan ekses tersebut. Telaah atas dua sisi ini, yakni diskursus sekaligus *episteme*, dimungkinkan lantaran selama *mapping* dan analisis studi dibarengi dengan penelusuran relasi kuasa-pengetahuan yang oleh Foucault (1997a) berarti *strategi* yang senantiasa membangun serta mempromosikan suatu diskursus tertentu.

Selain beberapa konsep yang sudah dijelaskan di atas, studi ini juga menerapkan dua lagi konsep buah gagasan Foucault. Dua konsep yang dimaksud ialah konsep yang Foucault sebut pendisiplinan dan *panopticon*. Penggunaan dua

²⁰ *Episteme* adalah istilah yang dikonsepsikan oleh Michel Foucault untuk menunjuk pada paradigma yang menyatukan cara pandang akan sesuatu dalam ruang dan zaman tertentu (Dreyfus & Rabinow, 1983). Uraian Foucault akan *episteme*, lihat karyanya: *Sejarah Seksualitas: Seks dan Kekuasaan* (1997a) dan *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan* (2002b).

konsep ini berdasarkan pada pertimbangan bahwa Pesantren Tegalrejo merupakan lembaga pendidikan: wadah pengetahuan ditransmisikan, disebarkan, dan dijalankan. Sesuai Foucault (1995), pendisiplinan atau yang lazim juga disebut normalisasi adalah konsep yang sesuai kerangka kerjanya digunakan untuk menjelaskan proses sekaligus aturan tentang bagaimana suatu praktik dapat berlangsung atau tidak, diperbolehkan atau dilarang, normal atau abnormal, dalam suatu diskursus tertentu. Sementara *panopticon*, masih sesuai Foucault, ialah konsep yang digunakan untuk menjelaskan tentang hadirnya satu atau lebih situs dalam bentuk apapun (tertulis, lisan, aturan, himbauan, praktik, atau bahkan pengetahuan) yang mengawasi dan melancarkan proses pendisiplinan atau normalisasi suatu praktik. Tentu, pada normalisasi ataupun *panopticon* tersebut, di dalamnya juga bekerja relasi kuasa dan pengetahuan sebagaimana dijelaskan di atas, yang berdasarkan strategi dan relasinya, suatu diskursus akan praktik tertentu dapat bekerja dan dipahami.

Hanya dengan mengungkap ragam kondisi tersebut di atas, paling tidak, deskripsi tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang selama ini dipandang sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal dapat diterangkan berdasarkan proses dan situasi historis yang spesifik terkait dengannya. Artinya, sebagaimana nanti diuraikan dalam studi ini, amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo tidak harus melulu dilihat sebagai subyek yang esensial *di satu sisi*, ataupun, *di sisi lain*, sebagai gejala yang lahir hanya dari konsekuensi *logis* pertemuan antar unsur sebagaimana selama ini dimaklumi. Melainkan, lebih sebagai gejala yang, justru kerap diabaikan dan, seringkali, di luar narasi sejarah pada lazimnya.

1.2 Rumusan Masalah

Rumusan masalah studi ini tersusun ke dalam pertanyaan sistematis sebagai berikut: Bagaimana amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo dilihat melalui diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal?

1.3 Tujuan dan Manfaat Studi

Tujuan studi ini ialah mendeskripsikan gejala amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang, sejauh ini, kerap digambarkan sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Deskripsi tersebut ditempuh dengan cara melihatnya melalui bangunan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang berkembang dan melingkupi amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo selama ini. Dengan cara ini, paling tidak, deskripsi yang menekankan pada aspek sosial-historis tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo—terutama kelahiran dan perkembangannya—dapat diterangkan. Adapun untuk *manfaat* studi, harapannya: studi ini layak menjadi bahan referensi baik bagi kehidupan praktis maupun kepentingan riset akademis, terutama yang berkaitan dengan kajian sosiologi khususnya topik pesantren tradisional—lebih-lebih Pesantren Tegalrejo, tasawuf, amalan sufistik yang berlangsung di dalam pesantren, berikut diskursus yang berkembang tentangnya.

BAB II TINJAUAN PUSTAKA

Bab ini memuat penjelasan kajian terdahulu yang tidak hanya menerangkan relevansi, melainkan juga mempertegas perbedaan dan posisi studi ini. Selain itu, bab ini juga menyertakan penjelasan tentang definisi konseptual berikut teori yang mendukung dan digunakan dalam menjawab permasalahan studi ini. Dan, tidak ketinggalan, di dalam bab ini pula, kerangka pemikiran studi lengkap dengan pengaplikasian teorinya, disertakan dan dijelaskan.

2.1 Studi Terdahulu

Studi ini bukanlah satu-satunya studi yang mengangkat topik seputar pesantren tradisional dan tasawuf di Indonesia. Kajian seperti *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (1984) karya Zamakhsyari Dhofier, dua karya Martin van Bruinessen: *Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia* (2008) dan *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (2012), serta, satu kajian yang baru-baru ini disusun oleh Husen Hasan Basri: *Keragaman Orientasi Pendidikan Pesantren* (2014); adalah beberapa di antara kajian dengan topik pesantren tradisional berikut tasawuf yang selama ini paling sering dirujuk. Kepada kajian-kajian tersebut pula, studi ini merujuk, utamanya seputar gambaran umum tentang pesantren tradisional terkait dengan tasawuf.

Masih setopik dengan kajian-kajian yang telah disebut di atas, *Sufi Jawa: Relasi Tasawuf-Pesantren* karya Zulkifli (2003) juga merupakan kajian yang membahas pesantren tasawuf di wilayah Jawa yang, lantaran spesifikasi *setting* lokasinya—menjadikan kajiannya terbilang lebih rinci. Melalui studi kasusnya di Pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur dan Pesantren Suryalaya Tasikmalaya

Jawa Barat, kajian Zulkifli menyuguhkan gambaran tentang realitas tasawuf di pesantren-pesantren wilayah Jawa pada umumnya, berikut bagaimana lembaga ini merawat tasawuf sebagai bagian dari elemennya. Lebih dari itu, kajian Zulkifli juga memberi gambaran orientasi, praktik, serta naskah-naskah tasawuf yang khas bagi pesantren-pesantren di Jawa. Melalui kajian Zulkifli ini juga, di antaranya, gambaran yang dibutuhkan studi ini sedikit-banyak terlengkapi.

Selain kajian-kajian tersebut di atas, terdapat dua kajian lagi yang terbilang relevan dengan studi ini. Relevansi tersebut, di samping berdasarkan pada pertimbangan kesamaan setting lokasi, juga berdasarkan pada pertimbangan topik dan subyek bahasan yang mencakup tidak hanya subyek pesantren tradisional dan tasawuf melainkan juga menjangkau bahasan praktik sufistik yang dikaitkan dengan praktik keagamaan Islam bercorak lokal sebagaimana menjadi perhatian studi ini. Dua kajian yang dimaksud ialah *Memahami Islam Jawa* (2008)-nya Bambang Pranowo dan *The Islamic Tradition of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (2006) karya A.G Muhaimin.

Kajian antropologis Pranowo dalam *Memahami Islam Jawa* (2008)—yang setting lokasinya memiliki kesamaan dengan studi ini—terarah untuk menjelaskan pengaruh ajaran Islam, terutama ajaran Islam yang dipraktikkan di Pesantren Tegalrejo, terhadap dinamika praktik keagamaan Islam yang dipraktikkan masyarakat sekitar. Menggunakan konsep tradisi sebagai alat dalam memahami gejala yang berlangsung, kajian ini sampai pada deskripsi tentang ragam amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai bentuk strategi dakwah pihak Pesantren Tegalrejo yang, lantaran akomodasinya terhadap tradisi lokal, maka cenderung mudah diterima masyarakat sekitar. Dengan catatan, sebagaimana Pranowo

kemukakan melalui uraiannya, bahwa masyarakat sekitar Pesantren Tegalrejo bukanlah subyek pasif dalam proses islamisasi ini.

Tidak jauh berbeda dari kajian Pranowo, karya Muhaimin yang berlangsung di Cirebon Jawa Barat—tepatnya di sekitar Pesantren Buntet—juga bertujuan menguak manifestasi ajaran Islam sesuai yang dipraktikkan masyarakat Cirebon. Menggunakan pendekatan etnografi, hal tersebut ditempuh dengan jalan mendeskripsikan praktik keagamaan Islam yang berlangsung di Cirebon seraya memahami keterkaitannya dengan tradisi dan budaya lokal (Jawa). Melalui uraian dengan kerangka demikian, kajian Muhaimin menyimpulkan bahwa praktik keagamaan Islam di Cirebon, betapapun tampak lokal, pada prinsipnya memiliki fondasi yang sama dengan praktik keagamaan Islam yang berlangsung di bagian bumi manapun.

Disandingkan dengan kajian-kajian di atas, titik tegas yang membedakan studi ini terletak pada fokus yang diambil: studi peneliti kali ini berfokus pada amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang sejauh ini diasumsikan sebagai praktik keagamaan bercorak lokal. Fokus tersebut, diurai dengan cara melihatnya melalui diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang berkembang dan melingkupinya selama ini. Uraian tersebut ditempuh dengan memanfaatkan teori dan pendekatan Michel Foucault. Dengan cara ini, penjelasan perihal amalan sufistik yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo dapat diterangkan tanpa harus mengabaikan proses dan kondisi-kondisi sosio-historis yang melingkupinya, utamanya tentang diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang membalut gambaran tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo selama ini. Posisi studi ini, dapat juga dilihat melalui tabel berikut:

Tabel 1. Posisi Studi di antara Kajian Terdahulu

Nama	Zulkifli (2003)	Bambang Pranowo (2008)	A.G. Muhaimin (2006)	Ifan Aqib
Judul	<i>Sufi Jawa: Relasi Tasawuf-Pesantren</i>	<i>Memahami Islam Jawa</i>	<i>The Islamic Tradition of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims</i>	<i>Kuasa-Diskursus Seputar Praktik Keagamaan Islam-Lokal (Studi Genealogis atas Diskursus Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo)</i>
Fokus studi	Meninjau sufisme di Jawa dengan konsentrasi pada peranan pesantren dalam merawat tasawuf sebagai bagian dari elemennya	Menjelaskan praktik keagamaan masyarakat Tegalrejo dan peran Pesantren Tegalrejo dalam memengaruhi praktik keagamaan masyarakat lingkungan pesantren, berikut model dakwah Pesantren Tegalrejo	Menjelaskan praktik keagamaan serta tradisi Islam yang berlangsung di Cirebon dan Pesantren Buntet serta mendeskripsikan pemahaman masyarakat Cirebon atas ragam praktik dan tradisi Islam yang dilaksanakan	Mendeskripsikan amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo melalui diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang berkembang dan melingkupinya
Subyek studi	Tasawuf di Pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur dan Pesantren Suryalaya di Tasikmalaya Jawa Barat	Praktik keagamaan santri dan masyarakat lingkungan pesantren, model dakwah dan peran kiai Pesantren Tegalrejo	Praktik keagamaan Islam, tradisi Islam, masyarakat Cirebon dan Pesantren buntet	Amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo di dalam diskursus seputar praktik keagamaan bercorak lokal
Teori dan konsep	Sufisme, tarekat, pesantren, dan tradisi sufisme di pesantren	Konsep tradisi Eric J. Hobsbawm dan Terence O. Ranger	Tradisi, praktik keagamaan Islam, pesantren, tasawuf dan tarekat	Diskursus, relasi kuasa-pengetahuan, dan <i>episteme</i> Michel Foucault
Metodologi	Kualitatif, studi kasus	Kualitatif, etnografi	Kualitatif, etnografi	Kualitatif, genealogi
Hasil temuan studi	Sufisme dan tarekat di pesantren Tebuireng maupun Suryalaya dipraktikkan sejauh selaras dengan dasar syari'at Islam; kiai dan tradisi pesantren adalah dua faktor yang menentukan lestariannya sufisme di pesantren Jawa, khasanah sufisme yang dikaji di pesantren tidak jauh-jauh dari karya al-Ghazali (sufisme akhlaki)	Tradisi keagamaan yang berkembang di Pesantren Tegalrejo memengaruhi praktik keagamaan Islam di lingkungan sekitar pesantren, masyarakat sekitar Pesantren Tegalrejo bukanlah subyek yang pasif melainkan aktif, amalan tasawuf di Pesantren Tegalrejo terutama <i>mujahadah</i> juga dilaksanakan banyak masyarakat sekitar pesantren	Praktik keagamaan Islam yang berlangsung di Cirebon tidak terbatas berfungsi secara spiritual melainkan juga sosial, praktik keagamaan Islam di Cirebon bercorak tasawuf-tarekat dan kental akan tradisi Islam tradisional sebagaimana juga berlangsung di Pesantren Buntet Cirebon	Praktik keagamaan Islam bercorak merupakan subyek yang diformat sesuai agenda diskursus tentangnya selama ini, yakni diskursus yang berdasar pada produksi klasifikasi perbedaan dan orisinalitas unsur lokal dan unsur Islam. Diskursus tersebut pula, yang membentuk amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo cenderung dimengerti sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal dan bukan amalan yang berdasarkan pada tradisi tarekat.

Sumber: data olahan peneliti

2.2 Definisi Konseptual

Guna mempermudah dalam pembacaan atas studi ini, berikut penjelasan masing-masing definisi konseptual yang digunakan dalam studi ini:

2.2.1 Tasawuf, Tradisi Islam Tradisional, dan Pesantren Tradisional

Tasawuf dalam studi ini merujuk pada arti yang paling luas: sebuah bangun kompleks ajaran Islam meliputi pengetahuan maupun praktik spesifik yang mengarah pada dimensi esoteris, yakni wilayah yang berhubungan dengan ihwal batiniah atau spiritual sekaligus juga tradisi-tradisi yang berkembang darinya. Pengertian dimensi batiniah atau spiritual (esoteris) ini tercermin melalui pemahaman (*makrifat*) serta praktik dalam tasawuf yang berkuat pada pencarian (*tariqat*) dan pengenalan akan diri sejati dan Tuhan (*hakikat*). Adapun maksud dari tradisi yang lahir dari tasawuf, mencakup naskah-naskah keilmuan, ragam metode pendekatan, serta ritus dan kebiasaan yang berhubungan dan mengarah langsung pada dimensi tasawuf (Schimmel, 1975; Nasr, 2008).

Sebagai misal, dalam wilayah pengetahuan atau teoretis, untuk sampai pada hakikat terdapat konsep pemahaman seperti *wahdat al-wujud* (dekat, lebur, atau 'satu' dengan Tuhan) dan *al-insan al-kamil* atau konsep manusia sempurna. Dari kedua konsep tersebut, term seperti *tawadlu* (tidak membanggakan diri), sabar, *tawakal* (berserah diri kepada Allah) *khauf* (takut kepada Allah), *zuhud* (asketisisme) dan lain sejenisnya yang diambil dari muatan Al-Qur'an maupun hadist digunakan sebagai metode untuk mengenal Tuhan (*wahdat al-wujud*) atau menemukan diri sejati (*al-insan al-kamil*). Melalui pemahaman akan konsep dan metode tasawuf tersebut tadi, para pengamal tasawuf yang umumnya disebut *salik* melaksanakannya dalam kehidupan sehari-hari sejak dari amalan yang paling

sederhana seperti berpuasa dan membaca *wirid* hingga beragam teknik yang sulit seperti teknik-teknik *zuhud* dan *khalwat*. Segenap konsep tersebut secara materi termuat dalam naskah-naskah tasawuf maupun transmisi lisan yang terjaga hingga sekarang dan menjadi sebuah tradisi tasawuf itu sendiri. Beberapa di antaranya bahkan lebih terorganisir sebagaimana tampak dalam jalinan komunitas tasawuf, yakni tarekat.

Dalam dunia tasawuf—terutama tasawuf di Indonesia, yang paling menonjol dan justru kerap dianggap sebagai tasawuf itu sendiri adalah tarekat. Istilah tarekat mengacu tidak hanya terbatas pada perkumpulan atau organisasi pengamal tasawuf, melainkan juga metode dan ramuan praktik yang khas dan terhubung dengan sederet *syekh/mursyid* (guru sufi) tertentu. Syekh suatu tarekat dianggap legitim bukan hanya karena kepiawaiannya dalam hal ilmu tasawuf, melainkan juga—dan justru ini yang terpenting—terbukti melalui *silsilah* (urutan asal-usul murid-guru yang bermuara pada Nabi Muhammad). Silsilah inilah yang menjamin satu syekh terhubung dengan pembaiat sebelumnya, dan pembaiat tersebut terhubung tanpa putus ke pendiri tarekat hingga akhirnya yakni Nabi Muhammad—dan oleh karenanya dianggap sah. Legitimasi ini, umumnya dibuktikan melalui *ijazah*²¹ yang didapatkan dari syekh terakhir (Drewes, 1977).

Untuk konteks Indonesia kontemporer, selain diamalkan di dalam perkumpulan tarekat, tasawuf juga dirawat dan diajarkan di pesantren-pesantren. Mengacu Dhofier (1984) dan Bruinessen (2012), pesantren adalah lembaga pendidikan Islam yang dipimpin oleh kiai dengan beberapa guru sebagai pengajar,

²¹ Berbeda dari ijasah pendidikan umum yang lazimnya dalam bentuk tertulis, maka ijasah dalam dunia tarekat adalah dalam bentuk transmisi lisan dari syekh atau mursyid tarekat kepada salik yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu sesuai ketentuan dan tradisi tarekat masing-masing.

yang secara kelembagaan dilengkapi kompleks yang terdiri dari bangunan masjid sebagai tempat ibadah, bangunan kelas sebagai tempat belajar, serta dilengkapi pondok/asrama sebagai tempat santri menetap untuk sementara waktu selama mendalami kajian Islam. Kajian yang dipelajari meliputi Al-Qur'an (mencakup seni membaca dan, terkadang, menghafal Al-Qur'an), tafsir, hadist, *fiqh*, *usul fiqh*, tarikh, akhlak, akidah, gramatika bahasa Arab (ilmu alat), dan untuk beberapa kasus juga ilmu hisab/falak. Beberapa pesantren, lebih-lebih yang *salaf*²² (klasik), membatasi hanya pada *kitab kuning*²³ sebagai materi kajiannya dan mempertahankan metode pembelajaran klasik yakni *sorogan*²⁴, *bandongan*²⁵, *halaqah*²⁶, dan *pasaran*²⁷. Sementara beberapa pesantren lainnya, yakni *khalaf* (modern) atau kombinasi *salaf-khalaf*, sembari tetap mengaji *kitab kuning* namun telah memasukkan pendidikan umum baik secara kajian maupun kelembagaan sebagai bagian dari pesantren.

Pembagian jenis pesantren *ala* Dhofier sesuai di atas memang cukup membantu dalam membedakan pesantren berdasar kelembagaan. Namun, mengingat perkembangan pesantren era sekarang tidak terbatas pada melejitnya jumlah dan pemekaran lembaga melainkan juga fondasi pemikiran (Puslitbang Penda, 2014), maka untuk mendefinisikan jenis pesantren yang menerima tasawuf beserta tradisinya; peneliti perlu menegaskan satu lagi ciri yang cukup menentukan.

²² Di masa pengerjaan studi ini, istilah *salaf* sesuai konteks Indonesia telah mengalami persinggungan pengertian. Untuk itu, perlu peneliti cantumkan bahwa istilah *salaf*, *khalaf*, dan kombinasi *salaf-khalaf* adalah istilah yang peneliti pinjam dari tipologi Dhofier dalam memilah jenis pesantren secara kelembagaan saja dan bukan orientasi. Penjelasan mengenai ini, lihat kajian Dhofier (1984) dan Bruinessen (2008; 2012), sementara bandingkan dengan telaah Noorhaidi Hasan (2008) untuk memahami pergeseran istilah *salaf* sesuai konteks Indonesia.

²³ Kitab-kitab karangan ulama-ulama terdahulu yang format cetakannya sampai sekarang dipertahankan menggunakan kertas berwarna kuning.

²⁴ Sistem belajar privat atau sejenis bimbingan dari seorang ustadz kepada seorang santri.

²⁵ Sistem belajar sejenis seminar, di mana seorang kyai mengaji satu kitab sementara para santri mendengarkan sembari mencatat beberapa keterangan yang penting.

²⁶ *Halaqah* ialah sistem belajar diskusi tentang satu hingga tiga tema dan didampingi santri senior yang dianggap mumpuni dalam membimbing diskusi.

²⁷ *Pasaran*, atau biasanya disebut ngaji pasaran, adalah sistem belajar sejenis bandongan namun diselenggarakan hanya pada bulan Ramadhan.

Ciri tersebut ialah orientasi dan tradisi pemikiran yang menjadi dasar suatu pesantren menerima tasawuf sebagai bagian darinya. Orientasi tersebut ialah *tradisi Islam tradisional* (Basri, 2014).

Tradisi Islam tradisional ialah suatu tradisi pemikiran dalam peradaban Islam, yang berdasarkan paradigma berpikirnya memiliki kapabilitas untuk memasukkan tasawuf beserta tradisinya sebagai bagian dari korpus keilmuan maupun praksisnya. Tradisi Islam tradisional, mengacu Seyyed Hossein Nasr (1994), adalah tradisi pemikiran yang dalam pendekatannya terhadap Al-Qur'an dan hadist tidak didasarkan hanya berdasarkan verbatim, melainkan juga merujuk pada tradisi panjang hermeneutik dalam bentuk tulisan maupun lisan yang telah dibangun para alim terdahulu berikut komentator-komentatornya. Tradisi panjang hermeneutik yang dimaksud, tercermin tidak hanya pada perujukan kitab-kitab karangan ulama terdahulu yang menjadi pijakan berpikirnya, melainkan juga metode pengambilan keputusan. Metode yang dimaksud ialah ketentuan *taqlid*²⁸, *ittiba'*²⁹, serta *ijtihad*³⁰ yang senantiasa mempertimbangkan pengajian terlebih dahulu melalui *ijma'* dan *qiyas* serta jalur intelektual Islam yang merentang panjang hingga Nabi Muhammad dan Al-Qur'an. Ini, misalnya, berbeda dari dua arus pemikiran Islam yang lazim disebut *pembaharu*, yakni: *pertama*, corak pemikiran Islam yang akhir-akhir ini dikenal sebagai Islam skripturalis, yakni jenis pemikiran dalam dunia Islam yang menghendaki pemurnian berbagai hal yang berbau sekuler dari peradaban Islam dengan jalan mengacu pada tekstualitas Al-Qur'an dan hadist; dan *yang kedua*, Islam modernis/reformis, yakni arus pemikiran Islam yang

²⁸ *Taqlid* berasal dari kata *qollada*, menyerah. Istilah *taqlid* diartikan sebagai mengikuti suatu pendapat atau sikap dari mujtahid tanpa perlu mengetahui alasan dan bagaimana pendapat atau sikap tersebut muncul.

²⁹ *Ittiba'* berarti mengikuti suatu sikap atau pendapat mujtahid dengan dasar pengetahuan akan alasan atau atau yang mendasari suatu sikap atau pendapat tersebut muncul.

³⁰ *Ijtihad* diartikan sebagai upaya sungguh-sungguh dalam merumuskan suatu hukum.

menekankan dibukanya pintu *ijtihad* selebar-lebarnya dengan jalan ‘kembali kepada Al-Qur’an dan hadist’ tanpa terjebak pada pertimbangan madzhab maupun otoritas ulama terdahulu (Feener, 2007).

Hubungannya dengan tasawuf, tradisi Islam tradisional cenderung menerima tasawuf sebagai bagian dari lanskap pemikiran Islam yang memperkaya tradisinya. Ia, yakni tasawuf, dipahami sebagai pengetahuan sekaligus panduan untuk mengakses sebuah derajat spiritual yang lebih dari sekadar pemenuhan aspek lahiriah saja (legal-formal/syari’at). Pencapaian akan wilayah spiritual tersebut adalah cerminan dari konsep *ihsan*, yakni setiap hal yang berkaitan dengan amal kebaikan yang berhubungan langsung dengan Tuhan. Islam tradisional juga menerima tradisi yang lahir dari aspek tasawuf seperti tarekat berikut ragam praktiknya sejauh masih dalam jalur silsilah yang jelas dan berdasar pada Al-Qur’an dan hadist (Nasr, 2008).

Di Indonesia, jenis pesantren berorientasi tradisi Islam tradisional terhitung banyak secara jumlah. Orientasi akan tradisi Islam tradisional tersebut tampak pada gaya berpikir referensialnya terhadap ulama-ulama terdahulu. Hal tersebut juga terlihat dari kitab-kitab yang terkumpul dalam seleksi *al-kutub al-mu’tabarah*, yakni kitab-kitab yang sejalan dengan tradisi Islam tradisional dan menjadi acuan pesantren. Jenis pesantren inilah—disebut *pesantren tradisional*—yang menerima tasawuf sebagai bagian dari elemennya.

2.2.2 Pesantren Tegalrejo dan Amalan Sufistik

Asrama Perguruan Islam (API) Pesantren Tegalrejo, atau lebih dikenal sebagai Pesantren Tegalrejo, adalah pesantren yang didirikan oleh Kiai Chudlori (w. 1977) sejak 15 September 1944 di Magelang Jawa Tengah. Pesantren ini adalah

salah satu dari pesantren-pesantren tradisional yang spesifik pada spesialisasi kajian di bidang tasawuf. Ialah Kiai Chudlori sendiri, pendiri pesantren, yang memaklumkan pesantren ini sebagai pesantren tasawuf (Pranowo, 2008).

Seperti lazimnya pesantren tradisional, metode pembelajaran seperti *sorogan*, *bandongan*, dan *halaqah* adalah metode belajar yang dilaksanakan di Pesantren Tegalrejo. Demikian pun dalam hal kajian, kajian yang dipelajari di Pesantren Tegalrejo meliputi gramatika bahasa Arab (ilmu alat), ilmu tauhid, tafsir, hadist, *fiqh*, *usul fiqh*, serta akhlak—yang semuanya dalam format *kitab kuning*—seluruhnya mengacu pada ketentuan *al-kutub al-mu'tabarah* (kitab-kitab ortodoks) sebagaimana umumnya pesantren-pesantren tradisional lainnya. Ketentuan *al-kutub al-mu'tabarah* tersebut, mencakup juga kajian tasawuf yang menjadi bidang spesialisasi Pesantren Tegalrejo (Basri, 2014).

Sebagai pesantren tasawuf, Pesantren Tegalrejo merupakan pesantren tasawuf yang tidak terikat dengan tarekat manapun seperti pesantren tasawuf kategori non-afiliasi tarekat umumnya. Namun berbeda dari kecenderungan pesantren tasawuf non-afiliasi tarekat, di Pesantren Tegalrejo amalan sufistik dianjurkan secara langsung bagi setiap santri. Bahkan, ragam amalan sufistik tersebut—yang berasal bukan dari tarekat tertentu melainkan dari teladan ulama-ulama terdahulu, kiai pendiri, serta ajaran yang termuat di dalam kitab-kitab tasawuf yang dipelajari di pesantren ini—telah menjadi tradisi yang pengamalannya ditata dengan sistematis ke dalam kurikulum pesantren yang berjenjang mengikuti delapan tingkatan kelasnya: kelas *sifir*, *al-Jurumiyah*, *Shorf*, *Alfiyah*, *Fath al-Mu'in*, *Mahalli*, *Bukhari*, dan terakhir kelas *Ihya'* (Mu'in, 2012).

Ragam amalan sufistik yang ditata berdasarkan jenjang tempuh belajar di Pesantren Tegalrejo, umumnya terbagi ke dalam dua kategori jenis amalan sufistik. Yang *pertama* adalah *mujahadah*, yakni ragam amalan sufistik yang secara keseluruhan berupa kumpulan doa, *wirid* yang khas, atau *hizb*. Untuk bisa mengamalkan ragam *mujahadah* tersebut, beberapa di antaranya sesuai tradisi Pesantren Tegalrejo terlebih dahulu diawali dengan pelaksanaan amalan kategori *kedua*, yakni *riyadlah* seperti puasa, laku salih (misal bersikap sederhana atau konsisten), dan *zuhud* (Pranowo, 2008). Beberapa praktik dari ragam *riyadlah* inilah, misalnya *ngrowot*, *ngebleng*, *ngalong*, *nyepi* ataupun ziarah kubur, yang seringkali dipandang bercorak atau bahkan termasuk dari praktik dari tradis lokal.

2.2.3 Diskursus Seputar Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal

Lazimnya, agama (*religion*) didefinisikan ke dalam dua kecenderungan cara pandang: substantif dan fungsional. Jika definisi yang substantif berkisar pada esensi agama, kepercayaan, dan hal-hal supranatural; maka yang fungsional lebih menekankan simbol-simbol, aturan, atau makna yang memiliki sistem dan berfungsi bagi kehidupan keagamaan. Tanpa mengabaikan dua kecenderungan pandangan tersebut, Keith A. Roberts dan David Yamane (2016), mendefinisikan agama lebih jauh dan dengan penekanan sosiologis sebagai berikut:

“..the definition of religion as an interdependent system by wich a community of people are bonded (a) by a shared meaning system (a faith or a worldview); (b) by a set of myths (beliefs), rituals, and symbol systems that sacralixe the meaning system for the members; (c) by a sense of belonging to a reference group; (d) by a system of ethics or values that is directive in the lives of the members; and (e) by a set routinized social expectations and paterns..”

Agama ialah sistem yang mengikat suatu komunitas atau umat melalui makna (keyakinan, paham, atau pandangan dunia [ajaran]) dalam bentuk rangkaian mitos,

ritual, ataupun sistem simbol; sistem etika dan nilai; juga harapan serta pola-pola sosial kehidupan; yang bermakna serta dipahami bersama-sama; dan dari kesamaan paham tersebut, tumbuh rasa keanggotaan yang menunjukkan kepada masing-masing anggota bahwa mereka merupakan satu komunitas atau satu umat.

Diturunkan dari term agama sebagaimana diurai di atas; istilah *keagamaan* yang lebih lazim disebut religiusitas, berarti sebagai pemahaman, penghayatan, dan pengamalan yang berhubungan dengan dimensi³¹ agama. Artinya, term keagamaan dapat juga dimengerti sebagai kondisi yang menunjukkan sesuatu—aktivitas atau tindakan, misalnya—yang jika ditinjau dimensinya, memuat unsur-unsur atau tercurah kepada wilayah agama (Glock & Stark, 1965). Artinya, jika mengacu pada pengertian ini, maka maksud dari konsep *praktik keagamaan* dalam studi ini ialah tindakan atau pelaksanaan, baik individual maupun berkelompok, yang jika ditinjau dari segi format maupun substansinya terhubung dengan dan/atau menunjukkan pola dengan orientasi pada wilayah keagamaan yang, dalam studi ini, dispesifikan pada agama Islam—utamanya, tentu, tasawuf.

Adapun untuk diskursus, definisi konsep diskursus yang digunakan dalam studi ini merujuk pada konsep diskursusnya Michel Foucault (2012) yang diartikan sebagai jalinan pernyataan, gagasan, maupun aturan yang tidak hanya memproduksi suatu *subyek*, melainkan juga menjadikan *subyek* tersebut dapat disebut, dimengerti, dan berfungsi. Pernyataan, gagasan, maupun aturan dalam hal ini dapat berupa apa saja. Yang penting untuk diamati adalah jalinan yang saling terkait di antara masing-masing pernyataan tersebut, sebab ia menandai produksi suatu

³¹ Dimensi tersebut, dibagi oleh Glock dan Stark (1965) menjadi lima: dimensi *pengalaman* yang berfokus pada pengalaman personal akan iman, kepercayaan, dan hal-hal transendental; dimensi *ritualistik* yang berhubungan dengan pengabdian dan ketaatan; dimensi *ideologis* yang berkaitan dengan kebenaran doktrin suatu ajaran agama; dimensi *intelektual* yang berkaitan dengan pengetahuan akan dasar-dasar agama; dan *terakhir*, dimensi *konsekuensi* yang berhubungan dengan akibat atau pengaruh yang tumbuh dari keyakinan atas suatu agama.

subyek dan menjadikan subyek tersebut dapat dimengerti, berfungsi, bahkan dibenarkan, dalam ruang dan waktu tertentu. Dalam studi ini, *subyek* yang dimaksud adalah ‘praktik keagamaan Islam bercorak lokal’ yang sesuai diskursus selama ini dimengerti sebagai suatu praktik keagamaan—khususnya Islam—yang bersentuhan atau bercampur dengan unsur-unsur lokal (di luar lingkup Islam) atau sebaliknya; dan membentuk sebuah ekspresi, artikulasi, atau bahkan identitas baru.

2.3 Kerangka Teoretis Studi

Selama proses analisisnya, selain beberapa definisi konsep yang telah dijelaskan di atas, studi ini juga menerapkan teori yang digagas oleh Michel Foucault sebagai kerangka teoretisnya. Teori tersebut adalah diskursus, relasi kuasa-pengetahuan, dan *episteme*; beserta konsep pendisiplinan (normalisasi) dan *panopticon*. Berikut penjelasan lengkapnya:

2.3.1 Michel Foucault: Diskursus, Relasi Kuasa/Pengetahuan, dan *Episteme*

Sementara para pemikir modern mencari basis kepastian dan kebenaran yang berlaku bagi seluruh dan bersifat selamanya, Michel Foucault justru merubuhkan kepastian dan kebenaran dengan jalur menelusuri sebuah dasar yang meski menentukan cara berada, berpikir, dan berperilaku namun tetap terbatas lantaran dikondisikan situasi historis dan latar tertentu (Lubis, 2014). Foucault menamai dasar yang terbatas tersebut sebagai *episteme*, yakni paradigma yang menyatukan cara pandang tentang sesuatu (realitas) dalam ruang dan masa yang spesifik (Dreyfus & Rabinow, 1983). Untuk mengungkap *episteme* yang mengendalikan cara pandang masyarakat dalam ruang dan waktu tertentu, hal yang

perlu dilakukan adalah memahaminya melalui pelacakan diskursus dan pergerakan proses diskursifnya—yang bagi Foucault, sarat akan hubungan kuasa-pengetahuan.

Diskursus bagi Foucault (2012) adalah *keterkaitan* antar pernyataan (kondisi maupun praktik) yang mengatur dan memungkinkan setiap pikiran, tindakan, atau aktivitas menjadi dapat dipahami dan atau sekaligus mendukung pemahaman (*episteme*) tersebut. Yang penting untuk dimengerti di sini bukanlah tentang pernyataannya, melainkan lebih pada keterkaitan masing-masing pernyataan. Di dalam diskursus, pernyataan dapat berbentuk apa saja. Yang menjadikannya berarti adalah keterkaitannya satu sama lain, dan dari keterkaitan tersebut, setiap hal tidak sekadar dapat dipahami melainkan juga mendukung suatu pemahaman (*episteme*).

Penekanan Foucault pada keterkaitan antar pernyataan dalam diskursus adalah upaya yang ia lakukan untuk menunjukkan bahwa suatu pemahaman (*episteme*)—berbeda dengan yang diyakini aliran pemikiran strukturalis—muncul dan berkembang dalam situasi historis tertentu. Lebih jauh, juga bersifat tentatif berdasar rentang waktu tertentu (Barker, 2011). Hal inilah, yang mendorong Foucault untuk melakukan penelusuran bukan pada penjelasan makna yang tersembunyi di balik suatu fenomena, melainkan lebih kepada penelusuran relasi kuasa-pengetahuan yang mempromosikan *episteme* tertentu dalam dan melalui diskursus.

Relasi kuasa-pengetahuan menurut Foucault (1997a) ialah produktif dan bukan dominasi; positif dan bukan represif; menyebar dan bukan milik. Diartikan sebagai demikian, maka relasi kuasa-pengetahuan lebih merupakan suatu *strategi* dalam melancarkan suatu diskursus tertentu melalui hubungan relasionalnya:

mengetahui-menguasai. Mengetahui adalah suatu bentuk kuasa; dan dalam menguasai, pengetahuan adalah hal yang paling ampuh untuk digunakan. Contoh paling sederhana dari hubungan ini adalah perilaku menyalahkan sesuatu: dalam menyalahkan sesuatu (kuasa), secara langsung menunjuk pada sesuatu yang lain yang tidak-salah (pengetahuan). Relasi kuasa-pengetahuan inilah yang menjadikan setiap hal di dalam diskursus saling terkait, dan memungkinkan setiap tindakan dan pikiran tidak hanya dipahami, melainkan mendukung pemahaman (*episteme*) yang diusung oleh diskursus (Foucault, 2002b). Hanya dengan cara menelusuri relasi kuasa-pengetahuan yang berlangsung di dalam diskursus inilah suatu *episteme* yang mendasarinya dapat terungkap.

2.3.2 Pendisiplinan (Normalisasi) dan *Panopticon*

Pendisiplinan, yang lazim juga disebut normalisasi, merupakan istilah atau konsep yang oleh Michel Foucault (1995) diartikan sebagai sistem kerja dari relasi kuasa dan pengetahuan dalam melancarkan suatu diskursus tertentu. Di dalam dan melalui apa yang disebut normalisasi ini, jalinan antara kuasa dan pengetahuan didistribusikan dalam banyak bentuk dan strategi yang saling menopang dan mengukuhkan agenda yang diusung suatu diskursus tertentu. Ragam dari bentuk dan strategi di dalam normalisasi tersebut, meliputi tidak hanya klasifikasi dan informasi yang dilahirkan oleh ilmu pengetahuan yang bercampur dengan kuasa, melainkan juga dalam bentuk struktur dan praktik. Melalui normalisasi inilah, suatu pemahaman ataupun praktik tentang hal tertentu tampak legitim.

Selain dikemukakan oleh Michel Foucault melalui karyanya *Discipline and Punish: The Birth of Prison* (1995), konsep normalisasi juga dapat dilihat dalam karyanya, yakni *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of*

Reason (2001), yang dikonsentrasikan pada tema kegilaan dan lahirnya rumah sakit jiwa. Perihal kegilaan, misalnya, Foucault menjelaskan bahwa gila sebagai subyek merupakan produksi dari diskursus yang di dalamnya pengetahuan dan kekuasaan terjalin dan memproduksi subyek kegilaan tersebut. Produksi tersebut, di antaranya, dikelola dengan proses disiplin atau normalisasi melalui distribusi informasi—buah dari relasi kuasa/pengetahuan—tentang klasifikasi, pembatasan, dan definisi tentang hal-hal apa saja yang disebut sebagai gila dan hal-hal yang disebut waras. Klasifikasi, pembatasan, dan definisi tersebut, tidak terbatas beredar dari dan melalui ilmu pengetahuan (sejak neurologi, psikologi, psikiatri, hingga ahli terapi kejiwaan). Lebih jauh, juga melembaga dalam struktur rumah sakit: hadirnya bangunan rumah sakit berikut dokter ahli jiwa, terapis, dan lain sejenisnya yang bertugas untuk menangani subyek-subyek (pasien?) yang diidentifikasi sebagai gila.

Mengacu Foucault (1995), pendisiplinan (normalisasi) sebagaimana dijelaskan di atas juga didistribusikan melalui apa yang Foucault sebut sebagai *panopticon*. Diilhami oleh karya arsitektur Bentham, Foucault (1995; 2002b) menjelaskan *panopticon* sebagai kehadiran suatu situs, jaringan, atau struktur yang sistematis mengontrol segenap praktik dari setiap subyek dalam ruang dan waktu tertentu. Selain mengawasi, *panopticon* juga memungkinkan setiap subyek dalam ruang dan waktu tertentu secara sadar tengah diawasi keberadaan berikut praktiknya. Mekanisme distribusi jalinan kuasa/pengetahuan dalam *panopticon* ini dikelola sedemikian rupa melalui ragam bentuk kontrol yang masing-masingnya sistematis saling mengaktifkan satu sama lain. Dalam pesantren, misalnya, normalisasi melalui *panopticon* dapat dilihat dari status kiai, ustadz, juga keluarga

kiai yang hierarkis menempati posisi kuasa teratas jika dibandingkan santri maupun *abdi dalem*, lantaran kiai merupakan subyek yang memiliki keutamaan berdasarkan keilmuan dan kesalehan dibandingkan santri maupun *abdi dalem*. Posisi hierarkis tersebut bahkan ditopang oleh informasi/ilmu pengetahuan yang termaktub dalam kitab-kitab yang dikaji di pesantren. Selain posisi hierarkis tersebut, ragam aturan dan hukuman (*takzir*) yang dikelola dan diterapkan terhadap setiap santri juga merupakan bentuk normalisasi melalui *panopticon*. Melalui kerja *panopticon* tersebut tadilah, segenap praktik yang berlangsung di pesantren tidak hanya menjadi rasional bagi setiap subyek yang mempraktikkannya, melainkan—lebih jauh—merupakan hal yang benar dan legitim.

2.3.3 Genealogi: Pendekatan untuk Mengungkap Relasi Kuasa-Diskursus

Genealogi secara istilah berarti asal-usul, yakni rangkaian panjang evolusi yang lurus dan sarat kontinuitas. Berbeda dari arti konvensional, Foucault (2002a) menggunakan genealogi justru untuk menelusuri asal-usul keterputusan (*rupture*). Keterputusan bagi Foucault adalah keterputusan sejarah yang selama ini kerap dipahami sebagai sinambung dan menyeluruh. Keterputusan sejarah ini, ditunjukkan oleh Foucault melalui pendekatannya yang lebih awal, yakni arkeologi.

Prinsipnya, arkeologi bukanlah pendekatan yang bersifat antropologis-interpretatif, lantaran yang dikaji adalah pernyataan dalam formasi diskursus: aturan-aturannya, latarnya, serta bentuk-bentuknya; dan bukan pula makna yang dikandung (Foucault, 2002). Melalui arkeologi, Foucault (2012) mengungkap bahwa terdapat keterputusan yang diidap sejarah tentang sesuatu (ilmu pengetahuan, misalnya) yang ia tunjukkan melalui pergeseran konseptual, praktik, prosedur, dan bahasa yang memungkinkan kemunculan sesuatu yang baru

(paradigma, misalnya) dan menggantikan yang lama. Pergeseran-pergeseran tersebut, masih mengacu Foucault, disebut sebagai formasi diskursif, yakni rangkaian pernyataan yang memungkinkan sesuatu yang baru muncul dan mematahkan kesinambungannya. Singkatnya, pendekatan arkeologi merupakan pendekatan yang digunakan guna memetakan retakan-retakan sejarah—sejarah apapun—dengan jalan menentukan formasi diskursus yang menandai patahannya.

Lebih jauh dari arkeologi, genealogi adalah pendekatan yang digagas oleh Foucault guna melacak *muasal* keterputusan, keretakan, atau diskontinuitas sejarah. Pencarian akan asal-usul keterputusan sesuai pendekatan genealogi ialah bentuk kritik atas asumsi-asumsi modernitas yang menganggap sejarah berkembang secara linier dan teleologis. Melalui genealogi, Foucault hendak menunjukkan bahwa apa yang diketahui hari ini sebagai kepastian, kebenaran, atau identitas dari suatu fenomena historis tidaklah final dan berlaku bagi semua. Menurut Foucault sesuai keterangan Akhyar Yusuf Lubis (2014), terdapat retakan-retakan (*rupture*) yang justru memperlihatkan ketidaklogisan dan ketidaklurusan yang membuat kebenaran dari fenomena sejarah tersebut tidak lagi obyektif seperti anggapan umumnya.

Ketidaklogisan dan keterputusan sejarah sesuai uraian di atas hanya mungkin dipahami dengan terlebih dahulu mengungkap *episteme* dalam suatu zaman dengan jalan penelusuran yang dalam prosesnya mengaplikasikan konsep relasi kuasa-pengetahuan yang berlangsung di dalam diskursus. Jalan pencarian inilah yang Foucault sebut sebagai pendekatan genealogi (Kendall & Wickham, 1999). Pendekatan inilah yang digunakan studi ini dalam mengurai masalah yang menjadi fokusnya.

2.3.4 Amalan Sufistik di Pesantren Tradisional dalam Perspektif Teoretis Michel Foucault

Sejauh hubungannya ialah masalah studi ini—yakni amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo dalam perspektif diskursus praktik keagamaan Islam yang selama ini melingkupinya—maka terdapat beberapa hal penting kenapa konsep dan teori dari Michel Foucault yang digunakan sebagai alat analisis dalam studi ini. Pertimbangan yang *pertama* ialah paradigma teori Foucault yang, sesuai Akhyar Yusuf Lubis (2014) disebut sebagai paradigma konstruktifis, yakni paradigma yang cenderung memandang gejala sosial sebagai sebuah realitas bentukan. Paradigma yang demikian tadi, cenderung sesuai dengan asumsi studi peneliti yang memandang bahwa masalah yang dikaji, yakni amalan sufistik yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo, struktur pesantren tradisional, serta realitas tasawuf di dalamnya, merupakan gejala sosial yang pola-polanya berasal dari proses produksi yang panjang; serta—sebagaimana Foucault dalam Lubis—melibatkan praktik-praktik yang, betapapun irrasional, namun tampak sebagai sebuah kebenaran dari suatu realitas sosial.

Selanjutnya, yakni yang *kedua*, adalah pertimbangan terkait kerangka teoretisnya: diskursus, relasi kuasa dan pengetahuan, *episteme*, pendisiplinan (normalisasi), dan *panopticon*. Jika diskursus, relasi kuasa/pengetahuan, serta episteme berkaitan dengan topik amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang statusnya digambarkan sebagai praktik keagamaan Islam bercorak local; maka untuk pendisiplinan dan panopticon lebih digunakan sebagai kerangka penjelas seputar distribusi kuasa/pengetahuan di dalam pesantren berikut bagaimana amalan sufistik yang dipraktikkan di pesanten berlangsung. Hal ini, setidaknya, relevan dengan studi Foucault yang berkuat menelusuri kerja kuasa/pengetahuan di dalam

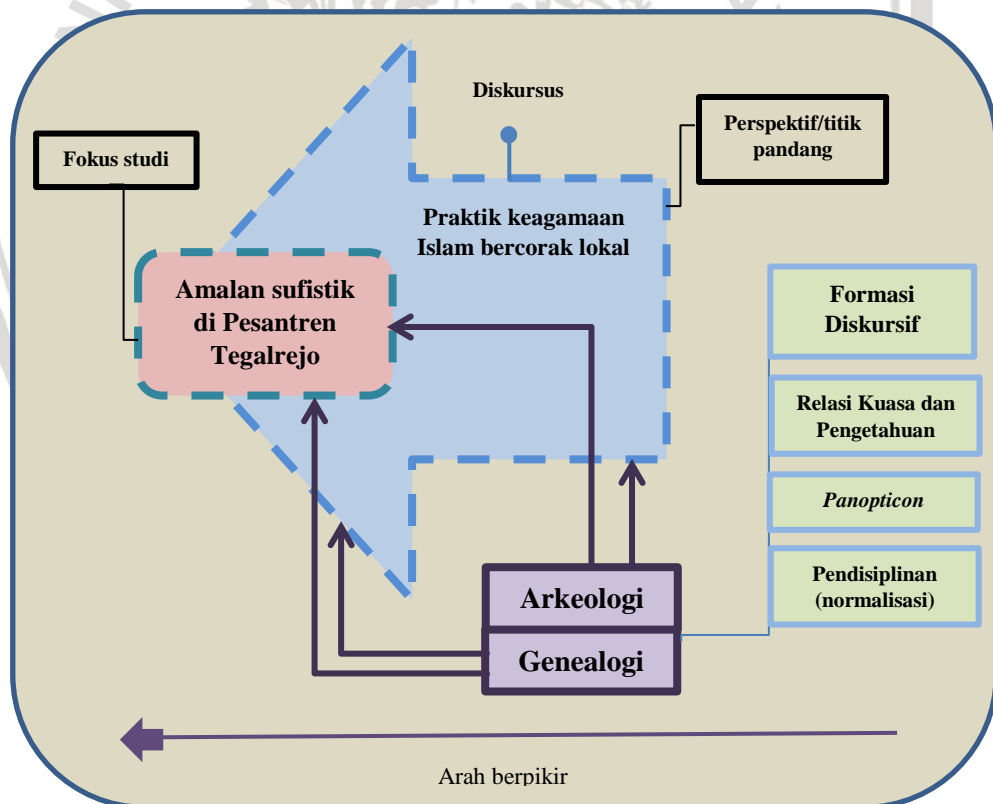
diskursus suatu praktik (misalnya: pengetahuan dan seks) sebagaimana dalam *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (2002) dan *Sejarah Seksualitas: Seks dan Kekuasaan* (1997a), serta lahir dan berkembangnya suatu lembaga seperti penjara sesuai karyanya, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (2001).

Sementara untuk pertimbangan yang terakhir, lebih ditekankan pada penggunaan pendekatannya, yakni genealogi. Genealogi, yakni pendekatan yang mekanisme kerjanya berfokus pada pencarian titik muncul atau retakan (*rupture*) suatu praktik tertentu (Dreyfus & Rabinow, 1983), merupakan pendekatan yang memungkinkan studi sampai pada jawaban tentang apa yang diketahui hari ini sebagai kepastian, kebenaran, atau identitas dari suatu fenomena historis—dalam kasus ini amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai praktik Islam-lokal; tidaklah final dan berlaku bagi semua. Terdapat, justru, retakan tertentu yang jika diungkap, maka gambaran sejarah besar yang selama ini dipahami dan diterima, tampak lebih sebagai sejarah yang dibangun dari hal-hal yang jauh dari obyektif.

2.4 Kerangka Berpikir Studi

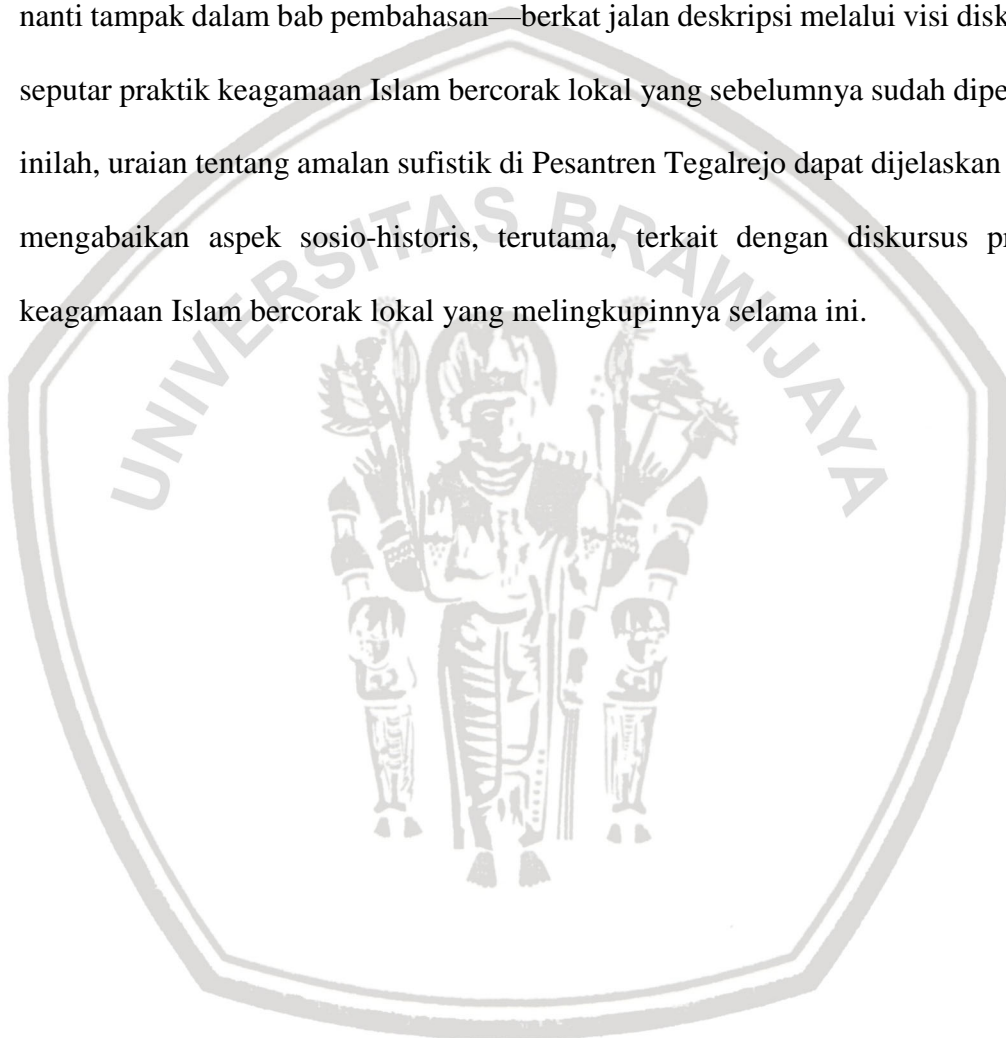
Amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo adalah subyek dari studi ini. Subyek tersebut pula yang menjadi sasaran deskripsinya; dengan catatan, bahwa dalam proses deskripsinya, studi ini menggunakan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal sebagai titik pandang atau konteksnya. Strategi deskripsi tersebut, didasarkan pada pertimbangan bahwa selama ini, amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo kerap kali dipandang dan disebut-sebut sebagai praktik keagamaan Islam yang mengandung atau merupakan campuran antara unsur Islam dan unsur lokal.

Menimbang diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang menjadi teropong untuk mendeskripsikan subyek dari studi ini, maka diskursus tersebutlah yang diuraikan terlebih dahulu. Uraian tersebut diupayakan melalui penelusuran kelahiran dan pelebagaan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang berkembang selama ini. Itu semua, ditelusuri menggunakan teori sekaligus metode Michel Foucault, yakni diskursus dan relasi pengetahuan, yang dioperasikan menggunakan metode genealogi yang dalam studi ini—sebagaimana halnya Foucault tekankan—memuat juga pengoperasian metode arkeologi.



Skema 1. Kerangka Pemikiran Studi
Sumber: Data olahan peneliti

Usai pemetaan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal terjelaskan dan, dengan demikian, dapat digunakan sebagai titik pandang sekaligus konteks untuk mendeskripsikan. Maka, langkah berikutnya sepenuhnya berkuat tentang deskripsi amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang selama ini diasumsikan sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Dan—sebagaimana nanti tampak dalam bab pembahasan—berkat jalan deskripsi melalui visi diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang sebelumnya sudah dipetakan inilah, uraian tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo dapat dijelaskan tanpa mengabaikan aspek sosio-historis, terutama, terkait dengan diskursus praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang melingkupinnya selama ini.



BAB III METODOLOGI

Bab ini berkonsentrasi pada penjelasan jenis metode serta pendekatan yang digunakan dalam studi ini. Penjelasan seputar lokasi studi dan informan, berikut teknik penentuan atasnya, juga diterangkan dalam bab ini. Dan di dalam bab ini pula, keterangan seputar pengaplikasian metodologis seperti posisi peneliti serta tahap-tahap meliputi teknik pengumpulan dan analisis data, dijelaskan.

3.1 Jenis dan Pendekatan Studi

Kualitatif adalah jenis metode studi ini. Paradigma kualitatif yang konstruktif—memandang setiap gejala sebagai bentukan yang berlangsung dalam latar sosial (Sarantakos, 2005)—serta pola induktif dan tendensi naturalistik metodenya (Creswell, 2013), memberi peluang bagi studi ini untuk sampai pada temuan yang mendalam dan kontekstual. Lebih jauh, karakter kualitatif yang tidak dibatasi kerangka teoretis dan kepastian suatu postulat (Neuman, 2007) turut juga memungkinkan studi ini untuk mengembangkan data temuan sejauh masih berhubungan dengan fokus studi ini.

Seperti lazimnya studi-studi kualitatif, studi ini juga menerapkan strategi studi lapang atau *field research*. Artinya, temuan yang dikemukakan dalam studi ini berdasarkan pada data yang dikumpulkan selama turun lapang (Neuman, 2007). Selama proses ini juga, peneliti mengaplikasikan pendekatan dan teknik-teknik yang peneliti rancang berdasarkan kepentingan studi. Rancangan tersebut mencakup: *pertama*, *setting* latar studi; *kedua* teknik penentuan informan; *terakhir* pendekatan studi yang mencakup uraian teknik pengumpulan data dan teknik analisis data. Penjelasan lengkapnya, peneliti urai sebagai berikut:

3.1.1 *Setting Latar Studi*

Rancangan tentang latar dalam studi ini didasarkan pada dua pertimbangan. *Pertama*, berdasarkan subyek studi, yakni praktik keagamaan terutama amalan sufistik yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo. Sedangkan yang *kedua*, berdasarkan pada pertimbangan cakupan studi, yakni diskursus seputar praktik keagamaan bercorak lokal yang dalam studi ini digunakan guna mendeskripsikan amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo.

Berkaitan dengan pertimbangan *pertama*, latar studi ini peneliti representasikan pada Pesantren Tegalrejo. Sementara berdasarkan pertimbangan yang *kedua*, latar studi ini juga mencakup segenap situs yang berkaitan dengan praktik keagamaan bercorak lokal, terutama yang mendekatkan studi ini pada pencarian data akannya. Untuk hal yang disebut terakhir ini, misalnya, studi merambah juga pada lingkungan di luar Pesantren Tegalrejo—tentu—sejauh masih mengarahkan dan berkaitan dengan keterangan tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo. Melalui rancangan latar studi seperti inilah, data yang terkumpul tidak terbatas hanya mencakup hal yang berhubungan dengan subyek studi ini: amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo; melainkan juga tentang diskursus seputar praktik keagamaan bercorak lokal yang digunakan sebagai titik pandang studi ini dalam melihat subyek studi.

3.1.2 *Teknik Penentuan Informan*

Teknik penentuan informan dalam studi ini memanfaatkan dua teknik, yakni teknik *purposive*, yang juga lazim disebut teknik *judgmental sampling*, dan teknik *snowball*. Spesifikasi masalah studi yang unik, yakni amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, dan karenanya memerlukan penyelidikan yang mendalam melalui

informan yang spesifik pula, adalah pertimbangan penggunaan teknik *purposive sampling* dalam studi ini. Sementara untuk teknik *snowball sampling*, penggunaannya lebih diarahkan guna mempertemukan peneliti—sebagai instrumen studi—kepada informan-informan yang informasinya mendekatkan pada jawaban masalah studi (Neuman, 2007).

Tabel 2. Informan

No	Nama	Kode	Keterangan
1	Yusuf Chudlori	A.1	Pengasuh (Pengurus Pusat) Pesantren Tegalrejo
2	Mudrik Chudlori	A.2	Penasehat Pesantren Tegalrejo
3	Noor Machin Chudlori	A.3	Penasehat Pesantren Tegalrejo
4	Muhammad Nurdjati	B.1	<i>Abdi dalem</i> Pesantren Tegalrejo
5	Muhammad Solichun	C.1	Pengasuh Pesantren Nurul Hasan Tegalrejo dan mursyid tarekat Syadziliyah
6	Habib Luthfi Pekalongan	C.2	Rais 'Am Jam'iyah <i>Ahl al-Tariqah al-Mu'tabar al-Nadliyah</i>
7	Ahmad Djauhar	D.1	Pengurus Komplek Pesantren Tegalrejo (Informan kunci dalam studi ini)
8	Ridwan Edi	D.2	Ketua Seksi Dewan Qari' (ustadz) Pesantren Tegalrejo
9	Dwi Ari Setyadi	E.1	Santri Pesantren Tegalrejo kelas <i>Jurumiyyah</i>
10	Siswandi	E.2	Santri Pesantren Tegalrejo kelas <i>Sharf</i>
11	Imron Rosyadi	E.3	Santri Pesantren Tegalrejo kelas <i>Alfiyah</i>
12	Muhammad Zen	E.4	Santri Pesantren Tegalrejo kelas <i>Fath al-Muin</i>
13	Muhammad Nur Latif	E.5	Santri Pesantren Tegalrejo kelas <i>Mahalli</i>
14	Alwi Yoes	E.6	Santri Pesantren Tegalrejo kelas <i>Bukhari</i>
15	Imam Bahtiar	E.7	Santri Pesantren Tegalrejo kelas <i>Ihya'</i>
16	Basuki	F.1	Kepala Desa Kelurahan Tegalrejo
17	Muhammad Rajab	F.2	Tokoh Desa dan mantan Sekretaris Desa Kelurahan Tegalrejo

Sumber: Data olahan peneliti

Penggunaan teknik *purposive* dalam studi ini membuahkan satu informan kunci. Informan kunci yang dimaksud ialah pengurus komplek (lurah pondok) Pesantren Tegalrejo, yakni Ahmad Djauhar. Dari informan kunci inilah, setidaknya, gambaran untuk informan-informan selanjutnya sedikit-banyak dapat ditentukan. Hanya saja, untuk informan selanjutnya, dalam prosesnya ditentukan melalui teknik *snowball*.

Lain halnya dari teknik *purposive* sebagaimana di jelaskan di atas, menggunakan teknik *snowball* dalam studi ini mengarahkan kepada informan-informan berikut: Yusuf Chudlori sebagai pengasuh Pesantren Tegalrejo dan Bapak Basuki, Kepala Desa Kelurahan Tegalrejo. Di samping informan-informan tersebut tadi, penggunaan teknik *snowball* dalam studi ini juga menyertakan informan seperti Ridwan Edi selaku ketua dewan *qari'*, santri-santri Pesantren Tegalrejo di tiap masing-masing kelasnya; penasehat Pesantren Tegalrejo: Mudrik Chudlori dan Noor Machin Chudlori; Ra'is 'Am (pemimpin) *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah al-nadliyah*¹² yakni Habib Luthfi Pekalongan; *abdi dalem* Pesantren Tegalrejo yakni Muhammad Nurdjati; Kiai Muhammad Solichun pengasuh Pesantren Nurul Hasan Tegalrejo, dan satu tokoh desa Kelurahan Tegalrejo, yakni Muhammad Rajab, sebagai sumber informasi. Melalui informan-informan tersebut, segenap data yang berhubungan dengan fokus studi dapat terkumpul, untuk kemudian diorganisasikan dan diolah guna menjawab masalah studi ini. Untuk hal yang disebut terakhir inilah, uraian berikut berkonsentrasi pada penjelasan mengenai pendekatan, teknik pengumpulan data, serta bagaimana data tersebut diolah dan dianalisis dalam studi ini.

3.1.3 Teknik Pengumpulan Data

Teknik yang peneliti maksud ialah: *pertama*: observasi, atau pengamatan secara langsung, yang peneliti lakukan dengan cara tinggal dan mengamati aktivitas di Pesantren Tegalrejo. Beberapa kegiatan yang dilaksanakan santri juga peneliti alami secara langsung, meliputi: shalat jama'ah, mengaji—terutama untuk kelas

¹² Salah satu badan otonom NU yang fungsinya mempertegas ajaran tasawuf berikut tradisinya sesuai tradisi Islam tradisional dan membedakannya dari aliran-aliran lain. Lihat: Martin van Bruinessen (1999a) dan Andree Feillard (1999).

bermuatan tasawuf, beberapa *halaqah* dan *bahtsul masail*, serta ziarah ke makam kiai pendiri. Melalui cara demikian, paling tidak, data yang peneliti cerap dan catat (*field note*), tidak hanya memperkaya data studi melainkan juga memicu munculnya pertanyaan-pertanyaan lebih lanjut terkait pendalaman fokus studi (Meleong, 2012).

Selanjutnya: dokumentasi. Ranah teknik pengumpulan data ini adalah segenap proses pengumpulan dan pengorganisasian dokumen meliputi arsip, grafik, audio, video, berita, jurnal, maupun literatur yang berhubungan dengan fokus studi (Meleong, 2012). Untuk prosesnya, teknik pengumpulan data melalui dokumentasi dilakukan dengan cara mengumpulkan dokumen yang berhubungan dengan masalah studi. Dokumentasi tersebut mencakup segenap dokumen koleksi Pesantren Tegalrejo dalam bentuk tulisan atau laporan (meliputi tulisan tentang silsilah intelektual Kiai Chudlori, daftar struktur organisasi berikut catatan pembukuannya, catatan kegiatan belajar dan mengajar beserta catatan pengorganisasian kelas, ustadz, santri, berikut aturan dan kegiatannya), gambar (foto-foto seputar Pesantren Tegalrejo dan tasawuf di dalamnya), dan rekaman video (gambar dan rekaman video meliputi: *khataman* tahunan, kegiatan ngaji *Senenan*, kegiatan pengajian, bahkan rekaman video prosesi pemakaman keluarga kiai). Tanpa terkecuali, seluruh buku-buku atau kitab yang diajarkan di Pesantren Tegalrejo, utamanya kitab-kitab yang terkait dengan tasawuf.

Selain dokumen yang telah disebut di atas, studi ini juga mengumpulkan beberapa dokumen lain yang berada di luar struktur Pesantren Tegalrejo namun berkaitan dengan masalah studi, terutama tentang amalan sufistik dan tasawuf. Dokumen yang dimaksud ialah tulisan, rekaman suara, maupun video dari instansi

lain yang masih berhubungan dengan fokus studi, yakni dokumentasi dari pihak kantor kecamatan dan kelurahan Tegalrejo Magelang, pihak Pesantren Darul Ichsan, pihak lembaga seperti NU beserta badan otonom yang menaungi tarekat: *Jamiyah Ahlu at-Thariqah al-Mu'tabarah al-Nadliyah*, juga koran harian dan web atau situs yang memuat dokumen perihal fokus studi. Dokumen-dokumen tersebut, peneliti gunakan tidak terbatas sebagai data pendukung, melainkan juga pengembang untuk data-data yang didapat melalui teknik pengumpulan data lain yang digunakan dalam studi ini.

Terakhir: wawancara mendalam (*in-depth interview*). Berbeda dari dua teknik pengumpulan data yang telah dijelaskan di atas, teknik pengumpulan data melalui wawancara melibatkan dialog (tanya-jawab) dengan para informan (Berg, 2001). Tema, topik, serta cakupan pertanyaan yang peneliti ajukan ketika wawancara mendalam diarahkan kepada fokus studi ini. Ragam pertanyaan tersebut terlebih dahulu peneliti tata di dalam *guide interview* atau panduan wawancara¹³, sementara beberapa pertanyaan lainnya adalah pertanyaan yang peneliti dapatkan dari hasil observasi. Keseluruhan wawancara mendalam di dalam studi ini dilaksanakan secara langsung dengan informan, hanya beberapa saja yang peneliti laksanakan melalui telepon dan sms (*sort message service*).

Hal yang terpenting dari keseluruhan teknik pengumpulan data sesuai uraian di atas ialah, bahwa proses pengumpulan data dilaksanakan sejak awal hingga akhir studi sebagaimana lazimnya studi-stud kualitatif. Ini, lantaran selama proses analisis data senantiasa mungkin menghadapi keadaan kekurangan data atau pengecekan ulang dalam prosesnya.

¹³ Pertanyaan-pertanyaan yang termaktub dalam *guide interview* tersebut peneliti sertakan dalam lampiran.

3.2 Genealogi sebagai Pendekatan Studi

Studi ini merujuk hanya pada kata ‘genealogi’. Namun sebagaimana telah dijelaskan pada poin 2.3.2, genealogi dalam studi sudah dengan sendirinya meliputi juga penggunaan arkeologi. Artinya, pelacakan asal-usul keterputusan sejarah—genealogi, sudah barang tentu memerlukan pemetaan formasi diskursus yang menandai keretakannya—arkeologi (Dreyfus & Rabinow, 1983). Jadi, dalam proses pengerjaan studi ini, dua pendekatan, yakni arkeologi-genealogi, digunakan secara bergandengan dan saling melengkapi.

Arkeologi, yang berkuat pada formasi diskursus (Foucault, 2012), digunakan untuk memetakan perkembangan baik, *pertama*, subyek studi, yakni amalan sufistik di pesantren Tegalrejo maupun, *kedua*, diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang melingkupinya. Proses ini meliputi penelusuran seperangkat prosedur, aturan, serta formasi yang menentukan berbagai kondisi terkait dua hal tersebut. Sedangkan untuk genealogi yang konsentrasinya terarah untuk menjelaskan kuasa-pengetahuan yang terjalin dalam setiap diskursus (Foucault, 1997a), diaplikasikan guna mengurai strategi kuasa-pengetahuan yang bekerja mempromosikan *episteme* dari jalinan diskursus tersebut.

Genealogi sebagaimana dijelaskan di atas akan diaplikasikan selama proses studi ini. Tidak terkecuali dalam proses analisis data sebagaimana dijelaskan berikut:

1. Teknik Analisis Data

Analisis data ialah proses pengorganisasian, pemetaan, serta interpretasi data yang telah terkumpul guna menjawab masalah studi, lantas kemudian dijelaskan dalam bentuk laporan. Sentralitas dari analisis data ialah bahwa selama

tahap mengorganisasi, memetakan, dan interpretasi data; konsep maupun teori yang mendukung beserta pendekatan yang digunakan diaplikasikan dalam prosesnya. Penerapan konsep maupun teori serta pendekatan selama analisis data inilah, yang umum disebut sebagai teknik analisis data (Berg, 2001; Neuman, 2007; Creswell, 2013).

Dalam studi ini, penerapan teori dan pendekatan studi dilakukan sepanjang proses analisis data. Konsep-konsep, beserta teori diskursus, relasi kuasa-pengetahuan, serta *episteme* sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya digunakan secara konsisten sesuai dengan pendekatan studi, yakni genealogi. Langkah-langkah analisis data tersebut segera akan diuraikan. Namun sebelum itu, terlebih dahulu peneliti paparkan beberapa hal penting terkait dengan genealogi dan teknik analisis datanya.

Sebagaimana telah dijelaskan: genealogi sebagai pendekatan dalam studi ini sudah sekaligus penggunaan arkeologi. Dalam studi ini, penggunaan dua pendekatan tersebut juga berlaku pada proses analisis data. Pada dasarnya, baik arkeologi dan genealogi adalah sama-sama berkonsentrasi pada diskursus sebagai medan analisisnya. Hanya saja, jika analisis data menggunakan arkeologi dikonsentrasikan untuk memetakan diskursus seputar praktik keagamaan bercorak lokal yang melingkupi amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo; maka secara genealogi, analisis datanya diarahkan pada uraian relasi kuasa-pengetahuan yang terjalin di dalam diskursus tersebut, di mana *episteme* yang mendasari dipromosikan melaluinya (Foucault, 2012; 2002b). Mengacu Michel Foucault (2002a; 2012) serta uraian Gavin Kendall dan Gary Wickham (1999), langkah-

langkah analisis data menggunakan pendekatan arkeologi-genealogi dalam studi ini peneliti uraikan se-metodis mungkin sebagai berikut:

Analisis data studi ini diawali dengan teknik analisis yang sepenuhnya bersifat arkeologi, yakni analisis yang targetnya mendeskripsikan dan memetakan formasi diskursus seputar praktik keagamaan bercorak lokal yang digunakan untuk melihat amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai kesatuan pernyataan yang terorganisir, teratur-terarah, dan sistematis. Untuk sampai pada pemetaan tersebut, beberapa uraian berikut adalah tahapannya:

- a. memetakan praktik keagamaan bercorak lokal dengan cara mengaitkan hubungan antara yang dikatakan tentangnya lantas membandingkannya dengan yang tampak.
- b. Menganalisis kaitan masing-masing pernyataan seputar praktik keagamaan bercorak lokal;
- c. merumuskan ragam aturan yang menata pengulangan atau penggunaan pernyataan-pernyataan seputar praktik keagamaan bercorak lokal,
- d. menganalisis posisi yang dialamatkan pada praktik keagamaan bercorak lokal di antara jalinannya dengan ragam pernyataan dan aturan pengulangan dan penggunaannya.
- e. Mendeskripsikan perbedaan-perbedaan posisi yang menentukan praktik keagamaan Islam bercorak lokal berdasarkan pada *surface of emergence* (permukaan kemunculan) atau domain tertentu.
- f. Menelusuri otoritas-otoritas yang menjamin suatu pernyataan tentang praktik keagamaan bercorak lokal, dan yang terakhir,

- g. memetakan spesifikasi dari setiap pernyataan tentang praktik keagamaan bercorak lokal beserta bentuk-bentuknya, yang mengemukakan suatu format diskursus—yang terorganisir, terarah, dan sistematis.

Setelah formasi diskursus seputar praktik keagamaan bercorak lokal di Pesantren Tegalrejo selesai dipetakan. Langkah selanjutnya adalah analisis yang dalam prosesnya menekankan penggunaan konsep relasi kuasa-pengetahuan sebagai pisau bedahnya. Analisis data yang demikian ini merupakan ranah dari genealogi. Langkah *pertama* analisis genealogi dimulai dengan mengidentifikasi segenap produksi aturan yang menata ragam pernyataan terkait praktik keagamaan bercorak lokal. Kemudian dilanjutkan dengan langkah *kedua*, yakni identifikasi aturan akan batas atau pembatasan tiap-tiap pernyataan tersebut, yang dari dampak pembatasan tersebut juga mendorong kemunculan aturan-aturan yang memicu munculnya pernyataan baru tentang praktik keagamaan bercorak lokal. *Terakhir*, ialah memastikan ketidakterpisahan praktik dan pemikiran di dalam diskursus seputar praktik keagamaan bercorak lokal, atau dengan kata lain: pungkas dari analisis genealogi dalam studi ini ialah mengungkapkan *episteme* dibalik diskursus yang melembaga dalam praktik keagamaan bercorak lokal yang termanifestasi pada amalan sufistik Pesantren Tegalrejo.

BAB IV

TASAWUF, TRADISI ISLAM TRADISIONAL, DAN PESANTREN TRADISIONAL: DESKRIPSI UMUM PERKEMBANGAN, PERTEMUAN, DAN STRUKTUR LEMBAGANYA

Bab ini memuat gambaran umum tentang tiga topik yang berhubungan dengan masalah studi: *pertama*, perkembangan tasawuf dari awal kelahiran di wilayah Pusat Islam hingga penjelasan kontekstualnya di Indonesia kontemporer; *kedua* adalah gambaran pesantren tradisional spesialis tasawuf, yakni Pesantren Tegalrejo, yang menjadi *setting* latar studi ini; dan yang *ketiga* ialah gambaran karakteristik informan studi. Untuk topik *pertama*, deskripsi tidak hanya terbatas pada perkembangan tasawuf saja, melainkan juga berlanjut pada uraian proses pertemuan tasawuf dengan tradisi Islam tradisional sesuai latarnya: Indonesia abad ke-19 M, berikut deskripsi lembaga yang menjadi induk semang bagi tasawuf kontemporer, yakni pesantren tradisional. Sementara untuk topik *kedua*, deskripsi difokuskan pada Pesantren Tegalrejo mencakup struktur kelembagaan, aktivitas, sistem belajar-mengajar, kurikulum, kajian dan amalan sufistik, berikut domain-domain yang masih berhubungan dengan pesantren ini. Sedangkan yang *terakhir*, deskripsi berfokus pada karakter masing-masing informan studi sesuai konteks sosial, pengalaman, status, serta relasinya dengan studi ini.

4.1 Sekilas tentang Tasawuf: Dari Wilayah Pusat Islam Menuju Nusantara

Berasal dari dalam lingkaran peradaban Islam, tasawuf merupakan struktur kompleks pengetahuan yang bersifat mistik dalam hal peribadatan dan teknik ritual, serta umumnya dikaitkan dengan tarekat atau ordo sufi, yakni organisasi pengamal tasawuf dengan doktrin tertentu (Fox, 2003). Jika hukum atau aspek legal formal Islam (*syari'at*) yang mengatur praktik peribadatan keseharian menduduki dimensi

eksoteris—aspek luaran; maka tasawuf adalah konsepsi dan praktik yang khusus berhubungan dengan dimensi esoteris: ruang batiniah atau segi spiritual (Zulkifli, 2003). Demikian, lantaran tasawuf, mengacu Seyyed Hossein Nasr (2008), “..addresses the few who yearn for an answer on the deepest level to the question of who they are and in a manner that would touch and transform their whole being. The Sufi path is the means within the Islamic tradition of finding the ultimate answer to this basic question and of discovering our real identity”.

Secara konseptual, untuk sampai pada *the ultimate answer* (dasar dari segala jawaban), yang dalam tasawuf disebut *hakikat*, perlu terlebih dahulu memenuhi aspek *syari’at*³⁴ dan *tariqat*³⁵ (al-Taftazani, 1983). Sebab di dalam tasawuf, ketiganya adalah sepaket. Hal tersebut dianalogikan dengan sangat apik oleh Nasr (2008) sebagai berikut:

“The Shari’ah is the circumference of a circle whose radii are the Turuq (plural of Tariqah) and whose Center is the Haqiqah or Truth, that is, the Source of both the Law and Way as well as the Center for one who begins on the circumference, journeys along one of the radii and finally reaches the Center, which is also his or her own center (Nasr, 2008).”

Hakikat diandaikan sebagai titik pusat di dalam lingkaran. *Syari’at* adalah garis lingkarannya. Sementara *tariqat* ialah radius atau jari-jari lingkaran tersebut. Artinya, untuk sampai pusatnya, yakni *hakikat*, maka salik harus melaksanakan *syari’at* sebagai basis pertama sebelum kemudian dilanjutkan menuju *tariqat*, yang dalam prosesnya dilalui dengan pelaksanaan ragam amalan sufistik, lantas kemudian menuju ke arah yang lebih dalam, yakni ke titik pusat atau *hakikat*.

³⁴ Syari’at berarti segenap ibadah yang telah diatur berdasarkan Kitab Suci dan hadist, yang secara teoretis umumnya telah dijelaskan keterangannya dalam bidang fiqh berikut ushul fiqh.

³⁵ Berbeda dari term ‘tarekat’ atau ‘ordo sufi’ yang berarti suatu perkumpulan organisasi tasawuf dengan doktrin tertentu, istilah *tariqat* dalam ajaran tasawuf bermakna jalur mencapai tahap hakikat, yang dalam proses tempuhnya dilalui dengan pelaksanaan berbagai amalan sufistik.

Sama halnya dengan aspek maupun ajaran yang berkembang dari dalam peradaban Islam lainnya, tasawuf juga mengalamatkan asalnya pada Al-Qur'an dan hadist. Term *ihsan*, yakni konsep yang menunjuk aktifitas spiritual dan sering diartikan sebagai kesadaran akan hubungan makhluk dengan Tuhannya, yang termaktub dalam Al-Qur'an, adalah dasar dari tasawuf dari segi Al-Qur'an. Sedangkan tutur, perilaku, dan pemikiran Nabi Muhammad semasa hidup—ringkasnya *sunnah* Rasul, adalah dasar yang dijadikan sebagai tumpuan tasawuf dari segi hadist. Dari dua rujukan dasar inilah, konsep-konsep yang berasal dari Al-Qur'an maupun *sunnah* seperti *khauf* (rasa takut), *mahabbah* (cinta yang mendalam) juga istilah-istilah seperti *ridha* (kerelaan secara penuh), tawakal, ikhlas, dan lain sejenisnya, sering digunakan dalam ajaran tasawuf (Arifin, 2015).

Ialah Sayyidina 'Ali³⁶ (w. 661 M), di samping juga para *tabi'in*³⁷ seperti Abu Dharr al-Ghifari (w. 653 M), Ahmad Sirhindi, Hasan al-Basri, dan Rabi'ah al-Adawiyah (w. 801 M); sosok-sosok yang menandai kemunculan tasawuf pada masa permulaan dan merupakan embrio bagi perkembangan tasawuf masa berikutnya. Karakteristik tasawuf pada masa permulaan ini cenderung diwarnai dengan laku asketis dan rasa takut sekaligus cinta akan Tuhan sebagaimana tampak pada konsep *zuhd* (asketisme) dan *wara'* (rendah hati) yang telah beredar sebagai laku sufistik pada rentang masa ini. Pada periode ini juga, gagasan gnosis *ma'rifat* (pengetahuan akan Realitas/Tuhan) yang menjadi bidang pengetahuan dari tasawuf hingga masa-masa berikutnya untuk pertama kalinya dikonsepkan (Schimmel, 1975).

³⁶ Sayyidina 'Ali adalah sosok yang acapkali disebut mewarisi laku sufistik Nabi Muhammad lebih daripada tiga sahabat nabi lainnya, yakni Abu Bakar, Umar ibn Khatab, dan Ustman ibn Affan.

³⁷ Istilah *tabi'in* merujuk pada para pengikut ajaran Nabi Muhammad terutama mereka yang hidup pada masa paro kedua abad 7 Masehi.

Selanjutnya, kisaran abad ke-9 M, ialah masa perkembangan pemikiran tasawuf paska-embrio. Periode ini ditandai oleh dua lanskap pemikiran tasawuf yang lazim dikategorikan sebagai aliran Baghdad dan aliran Khurasan. Perbedaan kedua aliran tersebut terletak pada pendekatannya dalam memahami Realitas/Tuhan. Jika aliran Baghdad mengedepankan *ketenangan hati* dalam pendekatannya—yang lazim ditempuh dengan *zuhd* dan tawakal; maka aliran Khurasan cenderung menitikberatkan *cinta yang mendalam* sebagai metodenya—misalnya melalui teknik *fana* dan *baqa'*. Di antara sufi yang termasuk dalam aliran Baghdad ialah Harist al-Muhasibi (w. 857 M), sufi martir Mansur al-Hallaj (w. 922 M), dan Abu Qasim al-Junaid (w. 910 M) atau yang lebih dikenal sebagai Junaid al-Baghdadi. Sementara Ibrahim ibn Adhami (w. 798 M) dan Bazayid al-Bastami (w. 874) adalah dua di antara banyak sufi lainnya yang termasuk dalam aliran Khurasan (Nasr, 2008).

Memasuki abad ke-10 dan 11 M, yakni paska perkembangan aliran Baghdad dan Khurasan, perkembangan tasawuf tengah dalam masa-masa puncaknya. Hal tersebut ditandai oleh perkembangan pesat meliputi tidak hanya aspek pemikiran tasawuf, melainkan juga aspek tradisinya. Untuk aspek pemikiran, misalnya, ditandai oleh munculnya kecenderungan pemikiran tasawuf ke arah konsolidasi. Konsolidasi yang dimaksud mencakup tidak hanya penguatan akan pemikiran tasawuf yang berkembang pada masa sebelumnya, namun juga penggabungannya dengan ragam pemikiran tasawuf yang muncul pada masa sebelumnya lantas diintegrasikan ke dalam satu formula yang baru. Sebagai misal, *zuhd* yang khas tasawuf Baghdad digabungkan dengan konsep *fana'* yang khas Khurasan dan memunculkan konsep *hulul* (penyerapan). Para sufi yang termasuk dalam periode

ini misalnya Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi (w. 994 M) dan Abu Talib al-Makki (w. 996 M), yang segera disusul oleh sufi-sufi abad ke-11 M seperti Abu al-Qasim al-Qushayri (w. 1074 M) dan Ali ibn Utsman Hujwiri (w. 1071) (Schimmel, 1975).

Masih dalam kisaran abad ke-11 M, perkembangan tasawuf juga diwarnai oleh munculnya pemikiran yang jangkauannya melampaui pemikiran tasawuf konsolidatif. Pemikiran tasawuf jenis ini, tidak sekadar meneguhkan atau menggabungkan ragam pemikiran tasawuf sebagaimana kecenderungan pemikiran tasawuf konsolidatif, melainkan juga memasukkan aspek-aspek di luar tasawuf sebagai bentuk perluasan pemikirannya. Di antara eksponen terpenting dan paling berpengaruh dalam arus pemikiran tasawuf jenis ini adalah Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (w. 1111 M) dan Muhyi al-Din Ibn Arabi (w. 1240 M): dua ulama sufi yang tidak hanya mengonsolidasikan ragam pemikiran tasawuf masa sebelumnya, melainkan juga mengintegrasikannya dengan aspek legal-formal dan etika—sebagaimana al-Ghazali lakukan; atau aspek filosofis dan epistemologis—seperti yang Ibn ‘Arabi konsepan. Belakangan, kepada dua sufi inilah penegasan jenis pemikiran atau doktrin tasawuf yang terbagi menjadi dua kategori, yakni akhlaki dan falsafi, dirujuk³⁸ (al-Taftazani, 1983; Karamustafa, 2007).

Selain dua pemikiran tasawuf di atas, pesatnya perkembangan tasawuf pada masa-masa ini juga disemarakkan oleh pertumbuhan yang nantinya menjadi tradisi di dalam tasawuf, yakni tarekat: sebuah organisasi pengamal tasawuf. Kemunculan tarekat pada masa ini pertama-tama merupakan alternatif dari tradisi pengajaran

³⁸ Tasawuf akhlaki ialah aliran tasawuf yang dasar pemikirannya merujuk pada al-Ghazali, seorang figur yang merekonsiliasikan ortodoksi Islam (aspek etis dan *syari'at* Islam) dengan tasawuf, dan menjadikan keduanya terpadu. Sementara tasawuf falsafi adalah tasawuf yang pemikiran dan ajarannya cenderung mengarah kepada mistisisme, filosofis, dan spekulatif disebut merujuk kepada pemikiran Muhyi ad-Din Ibn ‘Arabi dengan doktrinnnya *wahdat al-Wujud* dan *al-insan al-kamil* sebagai acuan.

tasawuf masa-masa sebelumnya, yang lazimnya dilangsungkan melalui *halaqah* dan cenderung tidak terorganisir. Namun, seiring perkembangannya, format tarekat kian difungsikan sebagai wadah keanggotaan para pengamal tasawuf yang memiliki ciri-ciri spesifik dalam hal teknik ritual dan pendekatan sufistik sesuai dengan doktrin yang menjadi orientasi tarekat tersebut. Tarekat Qodiriyyah dengan ‘Abd al-Qodir al-Jilani sebagai syaikhnya adalah gejala yang mendandai permulaan pertumbuhan tradisi tarekat pada periode ini, sebelum kemudian disusul oleh tarekat-tarekat lain yang muncul pada periode setelahnya (Schimmel, 1975).

Terdapat dua hal utama dalam tradisi tarekat. Hal utama yang *pertama* adalah hubungan keanggotaan antara guru/syaikh/mursyid dengan murid/salik. Hubungan tersebut secara teoritik penting; lantaran salik hanya akan mendapatkan pengajaran (*talqin*) dan *baiat* (inisiasi) dari seorang guru yang berwenang mengajarkan. Kewenangan tersebut dalam tradisi tarekat dikonsepsikan sebagai *walayah* atau wali, yang didapatkan dari keutamaan yang *kedua*, yakni *silsilah* atau rantai intelektual yang menghubungkan seorang guru kepada guru-guru pendahulunya dan berujung pada Nabi Muhammad. Silsilah inilah—biasanya dibuktikan dalam bentuk *ijasah*—yang digunakan oleh mursyid suatu tarekat sebagai legitimasi akan kesahihan doktrin dan ajarannya (Trimingham, 1971).

Tidak sedikit, memang, pengamat yang berpendapat bahwa penyebaran tasawuf hingga keluar wilayah pusat Islam, sedikit-banyak, diperantari oleh tarekat. Sifat keanggotaannya yang cenderung kekeluargaan dan menjangkau tidak hanya wilayah kelahiran suatu tarekat, adalah di antara ciri yang kerap disebut sebagai faktor penting yang mendukung persebarannya (Bruinessen, 1994). Sungguhpun pendapat ini lazim diyakini, namun untuk kasus Indonesia dengan

posisi kerajaan atau kesultanan, serta pesantren yang dalam perkembangannya turut bersinggungan dengan tasawuf dan kerap menempati peran penting dalam prosesnya, maka ada baiknya pendapat ini ditempatkan sebagai salah satu dan bukan yang utama di antara banyak faktor yang mendukung penyebaran tasawuf.

4.1.1 Permulaan Tasawuf di Nusantara: Abad ke-12 hingga 18 M

Abad ke-12 dan 13 M ditentukan oleh banyak kalangan pengamat sebagai masa-masa awal Islamisasi Nusantara. Samudra Pasai, kerajaan yang dipimpin oleh Malik al-Salih (w. 1297 M), di samping juga komunitas-komunitas yang diduga memeluk Islam di wilayah Lamreh, adalah beberapa temuan yang paling lazim ditunjuk guna menguatkan pendapat ini. Kendati pada masa ini beberapa teks tasawuf sudah tampak (Arnold, 1935), namun tidak begitu jelas apakah tasawuf menempati peran sentral dalam Islamisasi Nusantara sebagaimana dugaan Anthony H. Johns (1961) dan Azyumardi Azra (1994). Ketidakjelasan tersebut, selain dikarenakan sedikitnya bukti, juga lantaran jejak aktifitas yang menunjukkan gejala menguatnya tasawuf di Nusantara justru baru berlangsung tiga abad paska Islamisasi tahap awal (Bruinessen, 2012).

Kisaran abad ke-16 dan 17 M, aktivitas tasawuf baru tampak mencolok di wilayah Nusantara melalui hubungan yang terjalin antara istana berikut ulama-ulamanya (meliputi mereka yang pernah singgah atau justru berasal dari Nusantara) dengan wilayah Pusat Islam. Istana yang dimaksud, misalnya Kesultanan Aceh, Kesultanan Cirebon-Banten, dan Kerajaan Buton. Sementara ulama-ulamanya, yang terkenal dan berpengaruh ialah Hamzah Fansuri (w. paro kedua abad ke-16 M), Syamsuddin Pasai (w. 1630 M), Nuruddin al-Raniri (w. 1644 M), dan ‘Abd al-Ra’uf Singkel (w. 1693 M) yang kesemuanya aktif di wilayah istana Aceh; atau

Wali Sanga, terutama Sunan Gunung Jati, untuk wilayah Jawa dan Banten; serta Syekh Yusuf Makasar (w. 1699 M) dari kawasan Sulawesi (Arifin, 2015).

Mengacu Bruinessen (2012), kecenderungan tasawuf di wilayah Nusantara pada abad-abad ini masih terbatas hanya untuk lingkungan istana saja, dan digunakan sebagai penopang legitimasi politik dan kekuasaan pemerintahan. Sebagai misal: konsep *insan kamil* dimanfaatkan guna menunjuk keunggulan otoritas raja/sultan sementara *martabat tujuh* difungsikan untuk meneguhkan adanya kualitas masyarakat berdasarkan kelas. Selain itu, Mekah dan India adalah kiblat tasawuf pada abad-abad ini. Hal tersebut, tampak dari kecenderungan tasawufnya yang bersifat falsafi dengan rujukan Ibn ‘Arabi (w. 1240), ‘Abd al-Karim al-Jili (w. 1428 M), maupun Muhammad Fadhlullah al-Burhanpuri (w. 1620 M). Masih mengacu Bruinessen, tarekat pada masa-masa ini juga belum begitu signifikan, atau jikapun tampak, hal tersebut masih merupakan prestise kalangan istana saja.

Baru pada akhir abad ke-17 dan kisaran awal abad ke-18 M, ketika kiblat tasawuf Nusantara tidak hanya mengarah pada Mekah-India melainkan Mekah-Kairo yang pada kisaran abad-abad ini kian ortodoks (Woodward, 2008), kecenderungan tasawuf di Nusantara semakin diwarnai dengan merebaknya tarekat. Beberapa tarekat seperti Syattariyah di Jawa dengan ‘Abd al-Muhyi Pamijahan (w. 1715 M) sebagai mursyidnya, Khalwatiyah dan Qadiriyyah yang dibawa Syekh Yusuf al-Maqassari (w. 1699 M), juga Sammaniah yang disebarkan oleh ‘Abd al-Samad al-Falimbani (w. 1785 M), adalah beberapa tarekat yang tercatat memiliki banyak pengikut dari kalangan awam di wilayah Nusantara. Pada abad-abad ini pula, tasawuf dan tarekat yang pada mulanya terbatas hanya untuk kalangan elite

istana pelan-pelan kian populer dan menjadi praktik sosial-keagamaan bagi kalangan awam, dengan catatan: sementara kalangan elite tetap dengan tasawuf falsafinya lantaran tasawuf jenis ini dikhususkan bagi mereka yang terpilih; maka sebaliknya, kalangan awam dibatasi hanya mengamalkan tasawuf akhlaki dan harus dalam bimbingan ulama-ulama yang dianggap kompeten. Tepat pada bagian inilah ulama-ulama yang cukup syarat, yakni ulama-ulama Nusantara yang mampu mengakses lingkaran intelektual Pusat Islam dan/atau yang bergabung menjadi anggota tarekat, turut ambil bagian sebagai pihak dari kalangan elite pemerintahan yang membawahi masyarakat awam (Laffan, 2011).

Tentu, ulama-ulama asal Nusantara yang tengah meniti karir untuk masuk ke dalam kalangan elite dan mencoba-tempati peran sebagai teladan bagi kalangan awam ini tidak sendirian. Terdapat, di antaranya, sufi atau mursyid tarekat lokal yang jauh dari elite dan kerap diwaspadai; di samping juga para *sayyid*³⁹, baik yang menetap di Nusantara maupun di sekitar wilayah Pusat Islam yang cenderung dekat dengan kalangan elite pemerintahan Nusantara serta—daripada dua yang disebut pertama—memiliki jaringan yang lebih luas dengan wilayah Pusat Islam. Tiga kalangan inilah, yakni para alim asal Nusantara, sufi dan mursyid lokal, serta kalangan *sayyid* yang, mengacu Michael Laffan (2011), saling berbagi atau justru berebut klaim sebagai wakil dari otoritas Pusat Islam bagi kalangan awam di wilayah Nusantara. Kecenderungan ini, di samping terlihat dari gejala penekanan akan pentingnya seorang guru sufi kompeten bagi para salik yang mengakses tasawuf, juga tampak dari maraknya persaingan antar mursyid tarekat dalam berebut pengaruh pada abad-abad ini.

³⁹ *Sayyid* adalah sebutan untuk menunjuk kalangan masyarakat alim asal Mekah-Kairo, beberapa di antaranya adalah habib, yang menetap dan/atau berpengaruh di wilayah Nusantara.

Sampai di sini, dan sebelum melangkah pada gambaran perkembangan tasawuf pada abad ke-19 M, tampak bahwa tiga abad perkembangan tasawuf di Nusantara mengalami tidak sedikit perubahan. Meski demikian, perubahan-perubahan tersebut justru menunjukkan gerak yang, sedikit-banyak, tidak keluar dari kerangkanya. Kerangka yang dimaksud adalah kecenderungan pembatasan tasawuf falsafi—atau justru akumulasi—hanya untuk mereka yang terpilih: jika pada abad ke-16 M berarti kalangan istana, maka pada abad berikutnya dirujukkan juga pada ulama-ulama atau sufi tarekat yang saling berebut klaim. Pada fase selanjutnya—sebagaimana nanti ditunjukkan—kerangka jenis ini juga masih memengaruhi perkembangan tasawuf di abad ke-19 dan awal 20 M, meski dalam format dan strategi yang cenderung baru.

4.1.2 Pertemuan Tasawuf dan Tradisi Islam Tradisional: Konteks Indonesia Abad ke-19 dan Awal 20 M

Selain maraknya tarekat dan tren tasawuf akhlaki yang kian kukuh sebagaimana tampak pada abad ke-18 M; periode berikutnya, yakni abad ke-19 M, juga menyaksikan *dua* gejala yang sangat berkaitan dengan tumbuh-kembang tasawuf di Indonesia. Gejala *pertama* adalah kian mapannya posisi serta hubungan Nusantara dengan Pusat Islam, yang pada abad-abad ini ialah Mekah dan Kairo. Sedangkan gejala yang *kedua* adalah dampak dari gejolak sosio-religius wilayah Pusat Islam abad ke-19 dan awal 20 M, utamanya terkait dengan perkembangan Islam bernafaskan *tajdid* (membaharui), yang gaungnya sampai memengaruhi perkembangan Islam di kawasan Nusantara. Dua gejala yang melatari kondisi abad ke-19 dan awal 20 M inilah, yang akan digunakan dalam menggambarkan perkembangan tasawuf pada periode ini. Melalui uraian dua gejala tersebut pula,

akan tampak betapa signifikannya tradisi Islam tradisional—yang akan dideskripsikan pada sesi ini juga—terkait perkembangan tasawuf konteks Nusantara.

Berakhirnya Perang Padri (1838 M) dan awal penguasaan Belanda atas Kesultanan Yogyakarta paska Perang Jawa (1825-1830 M) menandai menjauhnya ulama—yang anti-kolonial—dari lingkaran pemerintahan. Namun dampak dari penguasaan kolonial tersebut, utamanya berkaitan dengan kapal api, justru mendorong perkembangan Islam khususnya tasawuf di Nusantara. Berkat kapal api, misalnya, kesan dekat antara Pusat Islam dengan Nusantara dimungkinkan dan hubungan keduanya kian erat. Ini tampak dari meningkatnya gelombang keberangkatan haji masyarakat Nusantara yang lazimnya sekaligus berdagang dan menuntut ilmu. Berkat kapal api pula, kecenderungan pencarian legitimasi ke wilayah Pusat Islam sebagaimana tren abad ke-18 M berlanjut hingga abad ke-19 dan awal 20 M (Bruinessen, 2012).

Tidak hanya kapal api. Jalan Raya Pos yang dibangun pada masa pemerintahan Herman Willem Daendels (w. 1818 M) pun turut andil dalam memupuk tasawuf di wilayah Nusantara, terutama Jawa. Membentang panjang di pesisir Pantai Utara, Jalan Raya Pos yang dibangun guna memperlancar arus informasi sesuai kepentingan pemerintah kolonial pada gilirannya juga memudahkan jaringan komunikasi para ulama yang, pada periode ini, kebanyakan tinggal di Pesisir Utara Jawa, khususnya di bilangan pelabuhan-pelabuhan besarnya: Banten, Cirebon, Demak, dan Gresik (Laffan, 2011).

Hal lain yang mendukung kian eratnya hubungan antara Mekah-Nusantara ialah penggunaan teknologi percetakan. Pada masa-masa ini, ulama-ulama Mekah-

Kairo maupun Asia Tenggara telah memanfaatkan percetakan dalam rangka penyebaran informasi dari yang sifatnya ilmiah—misalnya kitab-kitab dari beberapa disiplin terkait ajaran Islam—hingga pamflet-pamflet yang isinya seputar persaingan antar tarekat atau kecaman atasnya. Hal tersebut memungkinkan masyarakat Nusantara kian mudah dalam mengakses dan mengikuti perkembangan wilayah Pusat Islam yang menjadi teladan pada masa ini (Proudfoot, 1995; Laffan, 2011).

Sejauh kaitannya dengan relasi Pusat Islam dan Nusantara, yang tidak boleh diabaikan adalah kenyataan bahwa beberapa ulama asal Nusantara pada masa ini juga telah menempati posisi penting di lingkaran Pusat Islam dan dikenal luas hingga Nusantara. Di antara ulama Nusantara tersebut ialah Akhmad Khatib Sambas (1802-72 M), Nawawi dari Banten (w. 1897 M), dan Mahfudz dari Termas (w. 1918 M): tiga ulama yang disebut-sebut menyambungkan teladan Pusat Islam kepada masyarakat wilayah Nusantara. Dari tiga ulama ini juga, lahir banyak cendekiawan Islam seperti Khalil Bangkalan (w. 1923 M) dan Hasyim Asy'ari (w. 1947 M) yang pada gilirannya sukses menyebarkan corak Islam sebagaimana ditransmisikan oleh Khatib Sambas, Nawawi Banten, dan Mahfudz Termas. Corak Islam tersebut adalah tradisi Islam tradisional (Mas'ud, 2004).

Tradisi Islam tradisional ialah corak pemikiran yang lahir ketika peradaban Islam tengah dipangku oleh dinasti Abbasiyah (paruh kedua abad ke-8 M) yang kerap disebut sebagai puncak dari kejayaan peradaban dan keilmuan Islam. Pada era dinasti ini, segenap ilmu pengetahuan (*al-'ulum al-'aqliyah*) meliputi eksakta, teologi, filologi, medis, dan filsafat; serta ilmu agama (*al-'ulum al-naqliyah*) semisal hadist, yurisprudensi Islam, juga tafsir, tengah diolah secara serius. Pada

era dinasti ini pula, prakarsa atas segenap praktik Islam, baik dimensi eksoteris maupun esoteris, meliputi ibadah *mahdah*, *muamalah*, maupun *maliyah* dibakukan kepada madzhab empat imam mencakup Abu Hanifa (w. 767 M), Malik Ibn Anas (w. 795 M), Syafi'i (w. 820 M), dan Ahmad Ibn Hanbal (w. 855 M), berikut metodenya: *qiyas* dan *ijma'* (Schimmel, 1975).

Sentralitas dari tradisi pemikiran Islam tradisional adalah model berpikirnya yang referensial, yakni senantiasa mendahulukan rujukan para alim terdahulu. Perujukan tersebut dilatari alasan bahwa, dalam tradisi Islam tradisional, menerima kontribusi ulama-ulama terdahulu merupakan langkah bijak pertama dalam mengaji suatu bahasan (Rippin, 2005). Dalam hal tafsir, misalnya, pembacaan tradisi Islam tradisional terhadap Al-Qur'an, sebagaimana dijelaskan Nasr (1994): *"...not on the basis of the literal and external meaning of the words alone, but on the basis of the long tradition of hermeneutics going back to the Blessed Prophet himself and relying upon oral transmission as well as upon written commentaries."* Tidak hanya pada bidang tafsir, model berpikir referensial tradisi Islam tradisional juga nyaris berlaku bagi bidang lainnya. Dalam hal yurisprudensi Islam, tradisi Islam tradisional mengindahkan rujukannya pada empat madzhab yang telah disebut di atas. Sementara untuk hadist, tradisi Islam tradisional menerima kontribusi para perawi yang terkumpul dalam *Kutub al-Sittah*⁴⁰ sesuai tradisi Sunni⁴¹ maupun 'Empat Kitab'⁴² dalam tradisi Syiah⁴³. Sedangkan terkait dengan tasawuf, tradisi

⁴⁰ *Kutub al-Sittah* atau Enam Kitab yang menjadi acuan hadist aliran Sunni mencakup Shahih Bukhari dan Shahih Muslim berikut empat *Sunan* (himpunan hadist yang urutan babnya merujuk pada lazimnya bab-bab kitab fiqh): *Sunan an-Nasa'i*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan at-Tirmidzi*, dan *Sunan Ibn Majah*.

⁴¹ *Sunni* dalam hal ini adalah golongan yang menyebut diri mereka sebagai *ahlu as-sunah wa al-jama'ah* atau golongan pengikut sunah Nabi Muhammad, menitikberatkan pada teologi Asyharayah dan Maturidiyah, serta bersandar pada empat imam (Maliki, Hanafi, Hambali, Syafi'i) dalam hal yurisprudensi Islam. Di lingkungan pesantren tradisional, istilah *sunni* lebih lazim disebut sebagai *ahlu al-sunnah wa al-jamaa'ah* (aswaja).

⁴² Kitab Empat hadist aliran Syi'ah merujuk pada al-Kafi himpunan Abu Ja'far al-Kulayni (w. 940 M), al-Faqih himpunan Abu Ja'far al-Qummi (w. 991 M), dan dua himpunan hadist Abu Ja'far al-Tusi (w. 1068 M): *al-Munqi* dan *al-Akhbar*.

⁴³ Syiah, *Ja'fari*, atau juga dikenal *Ithna Ashariyya* adalah aliran dalam peradaban Islam yang sering dirujuk pada para pengikut Dua Belas Imam, yang mencakup: Ali bin Abi Thalib (w. 661 M), Hasan bin Ali (w. 680 M), Husain bin Ali (w.

Islam tradisional menerimanya sebagai sarana yang telah dirumuskan oleh alim terdahulu guna mengakses sebuah derajat spiritual yang tidak dicakup oleh disiplin lainnya, misalnya fiqh atau akidah.

Model rujukan sesuai kerangka tradisi Islam tradisional tercermin tidak hanya pada pemosisian *taqlid* sebagaimana umumnya dipahami. Selain *taqlid*, perujukan juga dapat dilakukan melalui *ittiba'* dan *ijtihad*, seraya tetap mempertimbangkan pengajian terlebih dahulu atas *ijma'* dan *qiyas* dari alim yang jalur intelektualnya dapat dirunut merentang-panjang hingga sunah Nabi Muhammad dan Al-Qur'an. Tradisi Islam tradisional inilah, mengacu Abdurrahman Mas'ud (2004), yang ditransmisikan oleh Khatib Sambas, Nawawi Banten, dan Mahfudz Termas kepada para penerusnya di wilayah Nusantara. Dari tiga ulama ini pula, tasawuf yang mewarnai corak Islam di Nusantara sejak masa sebelumnya tetap terawat dan menjadi bagian dari praktik keagamaan masyarakatnya. Terlebih, jika mengingat bahwa satu di antara tiga ulama ini, yakni Khatib Sambas, merupakan mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yang pada masanya mendulang tidak sedikit pengikut dari wilayah Nusantara.

Di antara penerus Khatib Sambas, Nawawi Banten, dan Mahfudz Termas yang paling utama ialah Khalil Bangkalan dan Hasyim Asy'ari. Melalui mereka tradisi Islam tradisional tersebar tidak terbatas pada struktur dan metode pemikiran. Lebih jauh, juga merasuk menjadi bagian dari praktik sosial-keagamaan masyarakat Nusantara. Hanya saja, sejauh konteksnya masih dalam kawasan Nusantara—utamanya Indonesia—maka tradisi Islam tradisional yang berkembang ialah yang

680 M), Ali bin Husain (w. 712 M), Muhammad al-Baqir (w. 732 M), Ja'far ash-Shadiq (w. 65 M), Musa al-Khadzim (w. 799 M), Ali al-Ridha (w. 817 M), Muhammad al-Jawad (w. 835 M), Ali al-Hadi (w. 868 M), Hasan al-Asyhari (w. 874 M), dan yang terakhir Imam Mahdi.

berorientasi Sunni dengan faham Abu Hasan al-Asy'ari (w. 936 M) dipadu dengan Abu Mansur al-Maturidi (w. 944 M) sebagai dasar akidahnya; bermadzhab Syafi'i—kendati tidak menolak tiga imam lainnya—untuk perkara yurisprudensinya; dan cenderung kepada akhlaki, terutama versi al-Junayd dan al-Ghazali, untuk tasawufnya. Capaian ini bukannya tanpa sarana penopang. Dua di antara penopang yang paling mayor dalam tumbuh-kembang tradisi Islam tradisional di Nusantara, utamanya di Indonesia, adalah *pesantren tradisional*—yang akan dijelaskan pada poin berikutnya—serta Nahdlatul Ulama, yakni organisasi sosial-keagamaan yang didirikan pada 1926 M dan berorientasi tradisi Islam tradisional (Mas'ud, 2004; Fealy, 2011).

Tentu, bukan hanya tradisi Islam tradisional yang tumbuh dan berkembang di Nusantara pada periode ini. Mengacu Michael Feener (2007), abad-abad ini juga menyaksikan tumbuh-kembang arus pemikiran Islam yang hingga era kontemporer merupa sebagai oposan bagi tradisi Islam tradisional sekaligus juga tasawuf. Arus pemikiran yang dimaksud ialah, *pertama*, apa yang kemudian disebut sebagai pemikiran Islam reformis/modernis, yakni pemikiran Islam yang menolak kekakuan madzhab dengan jalan membuka gerbang *ijtihad* selebar-lebarnya serta mengimbau untuk kembali kepada al-Qur'an dan hadist. Sementara yang *kedua*, yang muncul lebih belakangan, ialah pemikiran Islam yang kerap disebut sebagai Islam skripturalis, yakni corak pemikiran Islam yang menghendaki pemurnian peradaban Islam dari berbagai hal yang berbau sekuler dengan jalan mengacu pada tekstualitas Al-Qur'an dan hadist.

Terinspirasi gagasan Jamaluddin al-Afghani (w. 1897 M) dan Muhammad 'Abduh (w. 1905 M), pemikiran yang kemudian disebut Islam modernis/reformis

pertama-tama dikumandangkan di Nusantara oleh Ahmad Khatib Minangkabau (w. 1916 M), di samping juga Muhammad Taher Ibn Jalaluddin al-Azhari (w. 1957 M) dan Abdul Karim Amrullah (w. 1945 M) atau yang lebih dikenal sebagai Haji Rasul. Penyebarannya pada periode ini selain melalui *madrasah Thawalib* di Sumatra, juga menggunakan media majalah: *al-Imam* yang terbit di Singapura dan *al-Munir* di Padang. Pada fase selanjutnya, yakni awal abad ke-20 M, Islam modernis/reformis dimotori oleh murid-murid Khatib Minangkabau, yakni Haji Agus Salim (w. 1954 M) dan Ahmad Dahlan (w. 1923 M), di samping juga ulama migran dari Sudan: Ahmad Surkati (w. 1943 M). Pada fase lanjutan ini juga, gerak Islam modernis/reformis menjangkau lebih luas dari pada periode sebelumnya; mencakup tidak hanya bidang pendidikan, melainkan juga sosial-politik. Muhammadiyah yang didirikan oleh Ahmad Dahlan pada 1912 M dan Al-Irsyad yang diprakarsai oleh Ahmad Surkati pada 1916 M adalah dua contohnya (Federspiel, 2002).

Berbeda dari Islam modernis/reformis yang cenderung dekat dengan pemikiran al-Afghani dan 'Abduh, corak dari Islam skripturalis lebih dirangsang oleh gagasan Rashid Ridha (w. 1935 M), Abdul A'la al-Mawdudi (w. 1979 M), serta Hasan al-Bana (w. 1948 M) yang menghendaki pemurnian Islam dari unsur-unsur sekuler. Corak pemikiran ini umumnya dikaitkan dengan kebangkitan pemikiran *Wahabi*⁴⁴ atau *Salafi*⁴⁵ yang sempat dominan di wilayah Pusat Islam pada kisaran paro akhir abad ke-19 dan 20 M. Di Indonesia, eksponen dari Islam

⁴⁴ Wahabi, atau Wahabisme, merujuk pada pemikiran Islam pembaharu yang dipengaruhi oleh gerakan reformasi Islam gagasan Muhammad bin Abdul Wahab.

⁴⁵ Salafi, atau salafisme, jugalah arus pemikiran Islam yang mengklaim sebagai *ahlu as-sunah wa al-jama'ah* sebagaimana sunni. Namun berbeda dengan sunni yang masih menyandarkan pada otoritas keilmuan ulama-ulama terdahulu, salafisme lebih condong menekankan gerakan kembali kepada hadist dan Al-Qur'an. Arus pemikiran ini seringkali juga disebut sebagai *salaf al-salih* atau pengikut laku saleh Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya.

skripturalis pada abad ke 20 M ialah Moenawar Chalil dari Kendal dan Ahmad Hasan (w. 1958 M) dengan organisasinya: Persatuan Islam, yang berdiri di Bandung pada 1923⁴⁶ (Federspiel, 2001; Feener, 2007), berikut Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) yang didirikan oleh Mohammad Natsir pada 1967.

Bagaimanapun, perlu disertakan juga di sini bahwa masing-masing dari Islam modernis/reformis maupun Islam skripturalis merupakan kategori Islam yang berpedoman pada Sunni sebagaimana pegangan tradisi Islam tradisional. Kesamaan ketiganya dalam mengacu pada Sunni—betapapun dengan jalan yang cenderung berbeda—menurut M.B. Hooker (2003) menjadikan ketiganya dapat disebut sebagai arus ortodoksi (*mainstream*) Islam di Indonesia⁴⁷. Di Indonesia, ketiganya bahkan kerap berbagi tenaga untuk menentang aliran Syi'ah. Kendati demikian, dua yang disebut pertama lebih cenderung dekat kepada pemikiran Ahmad Ibn Hanbal dan Ibn Taimiyah (w. 1328 M) dalam perkara akidah. Hal lain yang menarik dari Islam modernis/reformis maupun Islam skripturalis juga tampak dari kecenderungannya untuk saling berbagi satu sama lain, tentu sesuai batas dan porsi tertentu, dalam hal orientasi. Pengaruh Muhammad 'Abduh dan Rashid Ridha, misalnya, kerap berkelindan sebagai acuan bagi Islam modernis/reformis maupun Islam skripturalis secara bersamaan. Saling bagi tersebut, barangkali, lebih dikarenakan dua corak pemikiran ini sama-sama mengacu pada nafas *tajdid* Islam dan menolak kekakuan madzhab. Meski, terdapat batas jelas dari kedua pemikiran Islam ini, yakni jika Islam modernis/reformis kukuh dalam *ijtihad* dengan jalan

⁴⁶ Perlu disertakan di sini, mengacu Federspiel (2001), bahwa pengategorian Persatuan Islam sebagai bagian dari Islam skripturalis dalam hal ini merujuk pada konteks Persis masa 1940an, ketika pengaruh dari gagasan Rashid Ridha dan Hasan al-Bana tampak menguat pada tubuh Persis terutama melalui figur Persis yang menonjol: Ahmad Hasan.

⁴⁷ Tentang diskusi yang menyoroti gambaran ortodoksi Islam atau sunni konteks Indonesia, lihat juga: Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse 20th Century Indonesia: A Critical Survey* (2001) dan Azyumardi Azra, *The Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah in Southeast Asia: The Literature of Malay-Indonesian 'Ulama' and Reforms* (2013).

kembali kepada Al-Qur'an dan hadist, maka Islam skripturalis mengimbau untuk kembali kepada Al-Qur'an dan hadist—dengan cara pemahaman penuh tekstual—guna memurnikan Islam dari segenap hal yang dianggap sekuler (Feener, 2007).

Sejauh hubungannya dengan perkembangan tasawuf di Indonesia, seruan pembaharu Islam untuk kembali kepada Al-Qur'an dan hadist dengan jalan *ijtihad*lah, di antara dan terutama, yang turut memangkas tidak hanya otoritas madzhab melainkan juga menggoyahkan legitimasi tasawuf serta tarekat berikut praktik-praktiknya dari lingkaran Islam. Pelabelan *syirk* (mendua dalam aspek iman), *khurafat* (segenap aspek yang bermuatan dusta), tahayul, serta *bid'ah* (inovasi yang bersifat menyeleweng dari ajaran Islam), misalnya, kerap kali disematkan pada tasawuf lantaran dipandang bukan berasal dari ajaran Al-Qur'an dan hadist (Bruinessen, 1999a). Hal ini pula yang kemudian mengundang reaksi dari kalangan ulama berorientasi tradisi Islam tradisional—lazim disebut ulama tradisional—yang dasar paradigmanya memasukkan tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam. Di antara bentuk-bentuk reaksi ini, akan digambarkan secara umum pada poin berikutnya, bersamaan dengan deskripsi pesantren tradisional beserta perannya dalam merawat tasawuf di Indonesia kontemporer.

4.1.3 Pesantren Tradisional: Wadah Tasawuf di Indonesia

Telah dideskripsikan pada poin sebelumnya: tasawuf menyebar dan sampai ke beberapa wilayah di Indonesia lantas menjadi bagian dari praktik keagamaan hampir kebanyakan masyarakatnya. *Dzikir* dan *wirid* (dalam bentuk *hizb* maupun

*ratib*⁴⁸), serta ziarah dan *tawassul*⁴⁹ yang merupakan amalan khas para salik; juga pembacaan kumpulan syair atau *manaqib* semisal *burdah*⁵⁰, *diba*⁵¹, *barzanji*⁵², serta perayaan mawlid Nabi yang menjadi tradisi dalam lingkup tasawuf dan tarekat; merupakan praktik keagamaan yang akrab dan kerap dilaksanakan kebanyakan masyarakat Indonesia. Pada kisaran abad ke-18 M, sukses tersebut adalah berkat merebaknya tarekat yang begitu pesat di wilayah Nusantara. Tapi seiring perkembangannya, pertumbuhan tasawuf juga tampak ditopang oleh lembaga pendidikan Islam berasrama yang pada paro pertama abad ke-19 M kian bermunculan di wilayah Nusantara. Lembaga pendidikan yang dimaksud ialah *pesantren tradisional*.

Pesantren tradisional adalah lembaga pendidikan Islam yang dipimpin oleh kiai dengan beberapa guru sebagai pengajar dan secara kelembagaan dilengkapi kompleks yang terdiri dari bangunan masjid sebagai tempat ibadah, ruang-ruang kelas sebagai tempat belajar, serta pondok/asrama sebagai tempat santri menetap untuk sementara waktu sembari mendalami kajian Islam. Materi kajian di pesantren tradisional mencakup *fiqh*, *ushul fiqh*, Al-Qur'an, ilmu tafsir, ilmu alat, akhlak, tasawuf, akidah, tarikh, serta—untuk pesantren-pesantren tertentu—juga ilmu hisab/falak. Seluruh kajian tersebut termaktub dalam kitab-kitab yang umum

⁴⁸ *Hizb* adalah doa yang terdiri dari ayat-ayat Al-Qur'an, asma-asma Allah, serta shalawat yang dianggit dan diragkai menjadi satu bentuk bacaan doa yang panjang. Berbeda dari *hizb*, *ratib* adalah rangkaian ayat-ayat Al-Qur'an, asma-asma Allah, serta shalawat yang disusun berulang-ulang dan cenderung lebih ringkas dari pada *hizb*. Beberapa *hizib* seperti *hizb Nawawi* yang dirangkai oleh Abu Zakaria Muhyiddin al-Nawawi (w. 127 M) atau *hizb bahr* rangkaian dari mursyid tarekat Syadziliyah: Abu Hasan al-Syadzili (w. 1258 M); juga *ratib al-Haddad* karya Abdullah ibn Alawi al-Haddad (w. 120 M) serta *ratib samman* yang disusun oleh pendiri tarekat Sammaniyah, masih dipraktikkan hingga kini.

⁴⁹ *Tawassul* secara teoritis berarti cara berdoa kepada Allah melalui perantara berupa amal baik maupun figur yang dianggap salih.

⁵⁰ *Burdah* adalah rangkaian puisi karya Imam al-Bushiri (w. 1296 M) berisi puja-puji untuk Nabi Muhammad.

⁵¹ *Diba*, atau *Maulid al-Diba'i* adalah karya Imam Jalil Abdurrahman al-Diba'i (w. 1537 M), berisi syair puja-puji bagi Nabi Muhammad dan kisah perjalanan hidupnya.

⁵² Serupa dengan *diba*, *barzanji* karangan Zainal Abidin Ibn Ja'far al-Barzanji (w. 1764 M) juga berisi puja-puji dan kisah Nabi Muhammad dalam bentuk syair.

disebut *kitab kuning* dan dipelajari dengan metode belajar klasik: *sorogan*, *bandongan*, dan *halaqah* (Dhofier, 1984).

Laku *ubudiyah* (kesadaran sebagai hamba Allah) yang bernafaskan tasawuf juga merupakan kecenderungan khas yang berlangsung di lingkungan pesantren tradisional (Bruinessen, 2012). Pelaksanaan ibadah fardlu maupun sunah mencakup *mahdhah*, *muamalah*, maupun *maliyah*, misalnya, tak lepas dari tendensi sufistik seperti *barakah*, *karamah*, ataupun *hikmah*. Hal ini tampak dari pelaksanaan dzikir atau wirid, serta pembacaan shalawat, sebagai bagian dari praktik ibadah sehari-hari yang senantiasa disertai kepercayaan akan keampuhannya. Selain itu, ketaatan pada kiai beserta keluarganya, di samping sikap takzim terhadap ulama—termasuk ulama pengarang kitab—baik yang masih hidup maupun sudah meninggal, juga merupakan perilaku khas yang berlangsung dan, bahkan, menjadi tradisi di lingkungan pesantren tradisional.

Di Indonesia kontemporer, pesantren tradisional terbilang banyak jumlahnya. Dari total jumlah pesantren di Indonesia yang mencapai 28.961 pada tahun 2014-2015, 13.477 di antaranya ialah pesantren tradisional meliputi yang *salaf*, *khalaf*, maupun kombinasi *salaf* dan *khalaf*.⁵³ Sesuai Mastuhu (1994), pesantren tradisional di Indonesia umumnya menyuguhkan kajian Islam lengkap. Meskipun, tidak sedikit di antaranya terkenal sebagai pesantren khusus dalam bidang kajian Islam tertentu⁵⁴, yang lazimnya merupakan akibat dari keahlian kiai

⁵³ Hitungan jumlah pesantren di Indonesia ini mengacu pada data yang dipublikasikan Pusat Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Agama dan Keagamaan (Puslitbang Penda) yang menyebutkan bahwa selama sepuluh tahun terakhir, jumlah pesantren di Indonesia yang pada 2003-2004 berjumlah 14.656 meningkat menjadi 28.961 di tahun 2014-2015; sementara untuk jumlah pesantren tradisional yang mencapai 13.477, data tersebut berdasarkan pada laporan Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI) Nahdlatul Ulama tahun 2013. Lihat: Husen Hasan Basri (2014) di samping juga laporan yang dipublikasikan Puslitbang Penda: <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/posting/read/893-Indeks-Kapasitas-Pesantren-di-14-Empat-Belas-Ibu-Kota-Propinsi> yang peneliti akses pada 23 Januari 2016.

⁵⁴ Mengacu hitungan Pangkalan Data Pondok Pesantren Kementerian Agama, dari total jumlah pesantren yang mencapai 25938, 2810 di antaranya berkonsentrasi pada bidang kajian akidah, 4486 pada bidang fiqh dan ushul fiqh, 507 spesialis di bidang tafsir, 660 pada kajian tasawuf, 474 spesiik bidang kajian hadist, 1361 pesantren tahidz Al-Qur'an, 1369 konsentrasi ilmu alat, 324 pesantren bahasa Arab, 814 pesantren khusus kaderisasi ulama, dan 52 pesantren ilmu falak/hisab; sisanya:

pendiri (*muassis*). Sebagai misal, Pesantren Tebuireng dikenal sebagai pesantren khusus hadist lebih dikarenakan Kiai Hasyim Asy'ari sebagai pendiri pesantren diakui ahli dalam bidang hadist; sementara Pesantren Krapyak Yogyakarta masyhur sebagai pesantren hafalan Al-Qur'an (*tahfidz Al-Qur'an*) lebih karena Kiai Munawwir adalah *hafidz* yang terkenal kompeten. Seiring perkembangannya, spesifikasi tersebut bahkan merambah kepada bidang di luar kajian Islam, semisal keterampilan, pertanian/agribisnis dan kewirausahaan⁵⁵.

Dilihat dari asal-usulnya, tidak sedikit pengamat yang menduga bahwa embrio dari pesantren tradisional muncul sejak abad ke-16 M. *Halaqah* di lingkungan pemerintahan masa Wali Sanga, *zawiyah* tarekat di wilayah Karang sekitar Tasikmalaya, juga kompleks tempat belajar agama di sekitar Kesultanan Banten adalah beberapa gejala yang kerap disebut untuk menunjukkan cikal-bakal dari pesantren tradisional. Namun, jika yang dimaksud adalah pesantren tradisional sebagaimana bentuknya yang sekarang, yakni lembaga pendidikan Islam yang dipimpin oleh kiai serta memiliki kurikulum dan metode belajar-mengajar yang khas serta kompleks asrama sebagai tempat tinggal para santri, maka kemunculannya justru baru tampak pada akhir abad ke-18 M atau justru awal-awal abad ke-19 M (Laffan, 2011).

3647 pesantren yang tidak mengutamakan bidang tertentu sebagai konsentrasinya dan 9434 pesantren yang menambahkan konsentrasi bidang di luar kajian Islam, semisal keterampilan. Lihat: <http://pbsb.ditdpontren.kemenag.go.id/pdpp/grafik> yang peneliti akses 9 Februari 2016,

⁵⁵ Sesuai grafik yang termaktub pada <http://pbsb.ditdpontren.kemenag.go.id/pdpp/grafik> yang peneliti akses 9 Februari 2016, dari total jumlah 25.938 pesantren yang terhitung, lima ribu lebih di antaranya memasukkan keterampilan lain seperti pertanian, perikanan, *home industri*, dan kewirausahaan sebagai bidang spesialisasinya. Mengacu data tersebut, tidak begitu jelas berapa jumlah pasti pesantren tradisional yang memasukkan bidang di luar kajian Islam sebagai spesifikasinya, namun pelatihan agribisnis pada Pesantren Al-Ittifaq Ciwidey Bandung dan pengembangan ketrampilan kewirausahaan sebagaimana di Pesantren Sumber Pendidikan Mental Agama Allah (SPPMA) Lamongan serta Pesantren Tegalrejo yang termasuk dalam kategori pesantren tradisional setidaknya cukup memberi gambaran tentang gejala ini. Lihat juga: laporan yang diterbitkan oleh Tim Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Depag RI dalam *Potensi Ekonomi Pesantren di Indonesia* (2004).

Mengacu Bruinessen (2012), bentuk dari pesantren-pesantren tradisional yang ada di Indonesia tidak hanya dipengaruhi oleh model lembaga pendidikan di Masjid al-Haram Mekah, yakni dalam bentuk *zawiyah* (bangunan tempat pengamal tarekat berkumpul) dan *khanaqah* (pondokan). Melainkan, juga dipengaruhi oleh lembaga pendidikan Kairo-Mesir utamanya Al-Azhar, yakni dalam bentuk *ribat*, *riwaq*, atau *madrasah*. Pengaruh dari lembaga pendidikan Al-Haram dan Al-Azhar tersebut, misalnya, terlihat tidak hanya dari model asrama sebagai tempat tinggal para santri selama menempuh masa belajar, melainkan juga tampak pada paduan sistem belajar-mengajarnya yang lebih menekankan transmisi lisan sebagaimana *halaqah* di Al-Haram dan kelas-kelas kajian yang menyerupai madrasah-madrasah di Al-Azhar.

Lebih jauh dari sekadar format asrama dan metode belajar-mengajarnya, model pendidikan Mekah-Kairo berikut perkembangan keilmuan Islam di wilayah tersebut juga turut memengaruhi aspek intelektual dan orientasi pesantren tradisional yang berkembang di Indonesia. Pengaruh tersebut terlihat dari kurikulum dan ragam kajian di pesantren tradisional⁵⁶ yang cenderung tidak jauh-jauh dari arus ortodoksi di wilayah Mekah-Kairo pada masa-masa ini, yakni orientasi tradisi Islam tradisional (Zulkifli, 2003). Hal ini tidak mengherankan, mengingat pada kisaran abad ke-18 dan 19 M dua wilayah inilah yang menjadi sentral kajian Islam dan menarik tidak sedikit pelajar dari Nusantara. Meski demikian, menimbang bahwa tradisi Islam tradisional bukanlah satu-satunya corak Islam yang berkembang di Nusantara, maka untuk menggambarkan pengaruh

⁵⁶ Penjelasan lengkap tentang ragam kitab yang menjadi kajian di pesantren tradisional pada abad ke-19 M, lihat *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* karya Martin van Bruinessen (2012) terutama uraiannya di bagian *Kitab Kuning: Buku-buku Berhuruf Arab yang Dipergunakan di Lingkungan Pesantren*.

Mekah-Kairo dalam hal orientasi dan kurikulum di pesantren tradisional, ada baiknya perhatian diarahkan kembali kepada ulama-ulama, terutama Nawawi Banten dan Mahfudz Termas, yang pada abad ke-19 M turut berperan dalam proses pembentukan orientasi dan kurikulum pesantren tradisional sebagaimana wujudnya sekarang.

Lahir di Tanara Banten pada 1815 M, Nawawi Banten adalah ulama Nusantara yang, selain produktif menulis, juga menempati posisi penting di Masjid al-Haram sebagai pengajar. Semasa Nawawi menjadi pelajar di wilayah Pusat Islam, ia berguru tidak hanya kepada ulama dan mufti kenamaan di tanah Mekah melainkan juga menimba ilmu kepada para alim dari wilayah Kairo. Akhmad khatib Sambas—ulama yang sekaligus mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqhsyabandiyah, Sayyid Ahmad Zaini Dahlan (w. 1886 M), juga Abdul Ghani Bima (w. 1853 M) adalah beberapa guru Nawawi di tanah Mekah; sementara teolog Al-Azhar yakni Ibrahim al-Bajuri (w. 1860 M) dan Syekh Nahrawi pengarang kitab *al-Durr al-Farid* adalah dua di antara ulama Mesir yang pernah menjadi guru Nawawi semasa ia masih sebagai pelajar (Mulyati, 1992). Lanskap intelektual yang tidak terbatas pada wilayah Hijaz melainkan juga Kairo inilah, mengacu Snouck Hurgronje dalam Zulkifli (2003), yang membuat Nawawi terkenal sebagai ulama multidisiplin terutama dalam hal yurisprudensi, hadist, teologi, tafsir, dan tasawuf.

Tidak jauh berbeda dari Nawawi Banten, Mahfudz Termas juga merupakan ulama Nusantara yang produktif menulis dan menempati posisi penting sebagai pengajar di Masjid al-Haram. Lahir di Pacitan, ulama yang pernah menimba ilmu pada Kiai Saleh Darat (w. 1905 M) ini melanjutkan pendidikannya di Pusat Islam dan berguru kepada Sayyid Abu Bakr Shata (w. 1892 M) dan Muhammad Sa'id al-

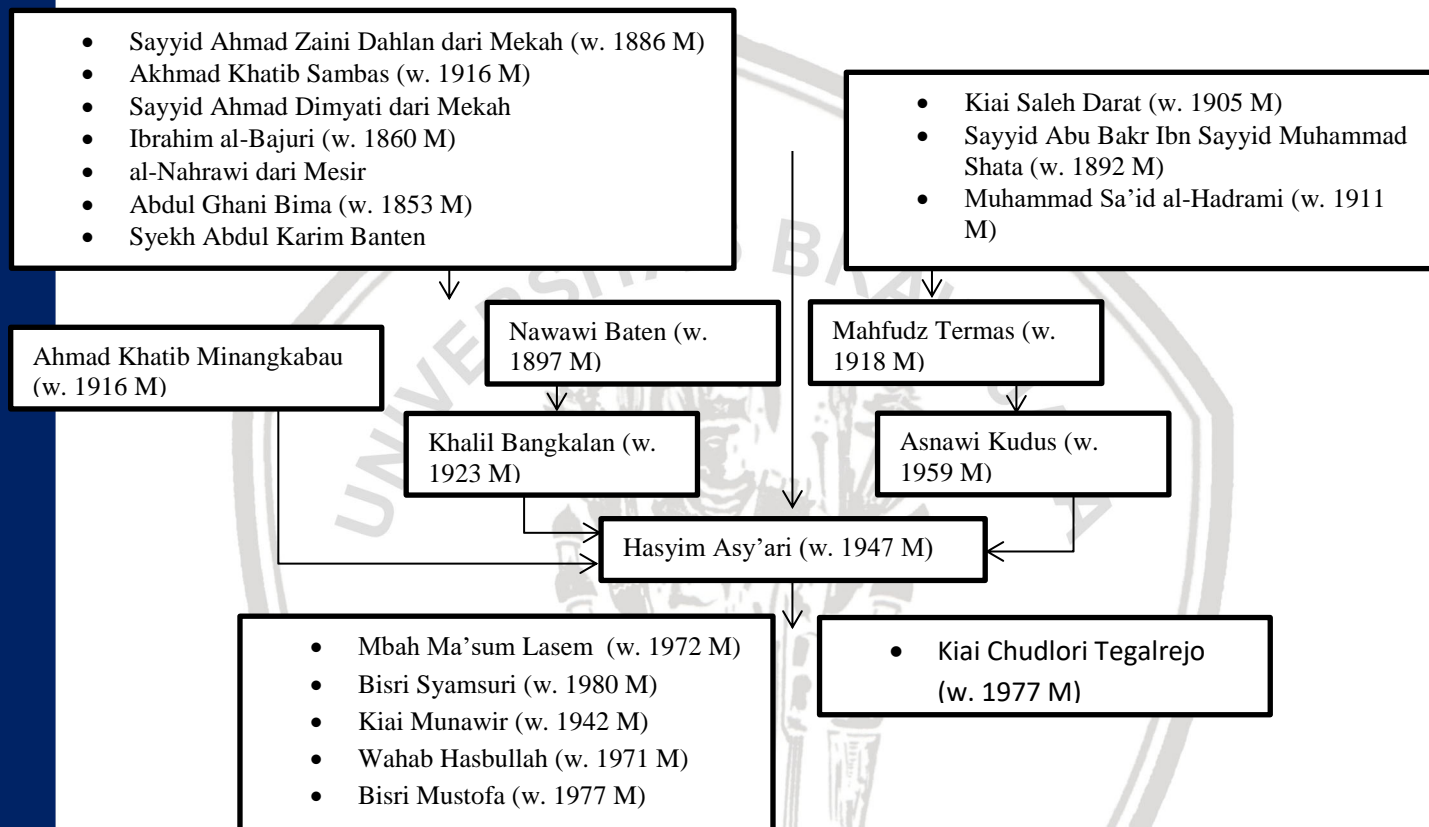
Hadrami (w. 1911 M). Betapapun Mahfudz Termas lebih dikenal sebagai ulama yang ahli dalam bidang ilmu hadist, namun seperti halnya Nawawi Banten, Mahfudz juga tercatat sebagai ulama yang ahli dalam banyak bidang kajian mencakup *fiqh*, tasawuf, dan terutama Al-Qur'an (*qira'ah*) serta ilmu hadist (Mas'ud, 2004).

Kepada Nawawi Banten dan Mahfudz Termas yang pada awal abad ke-19 M menempati posisi penting di Masjid al-Haram inilah, tidak sedikit pelajar asal Nusantara yang lazim disebut sebagai masyarakat *Jawah* (Asia Tenggara) menimba ilmu di wilayah Pusat Islam. Nama-nama seperti Khalil Bangkalan, Asnawi Kudus (w. 1959 M), serta Hasyim Asy'ari adalah beberapa di antara murid *Jawah* tersebut. Ketiga murid ini pula, yang sekembalinya ke Nusantara pada awal abad ke-19 M turut mendirikan pesantren dan meneruskan pengaruh keilmuan yang didapatkan dari guru-gurunya di wilayah Pusat Islam. Hal tersebut tampak mencolok dari ragam bidang kajian yang menjadi kurikulum di pesantren tradisional. Kurikulum tersebut mencakup kajian *fiqh*, *ushul fiqh*, akidah, tafsir, Al-Qur'an, tasawuf, serta yang lebih belakangan ilmu hadist, dengan catatan, ragam kajian tersebut berorientasi pada tradisi Islam tradisional—yang pada masa-masa ini merupakan *mainstream* ortodoksi di wilayah Pusat Islam (Mas'ud, 2004).

Di tangan Khalil Bangkalan, Hasyim Asy'asri, serta Asnawi Kudus, tradisi Islam tradisional kian teguh di Nusantara; lebih-lebih jika mengamati murid-muridnya yang tersebar di berbagai wilayah Nusantara dan tidak sedikit di antaranya turut mendirikan pesantren-pesantren tradisional. Di Jawa, murid-murid yang turut mendirikan pesantren tersebut di antaranya ialah Ma'sum Lasem (w. 1972 M), Munawir Krapyak (w. 1942 M), Bisri Mustofa Rembang (w. 1977 M),

dan Chudlori Tegalrejo. Melalui jaringan sebagaimana tampak dari *silsilah intelektual* sejak Nawawi Banten dan Mahfudz Termas hingga nama-nama murid yang belakangan disebut inilah, orientasi tradisi Islam tradisional di lingkungan pesantren tradisional kian kokoh dan, bahkan, menjadi tradisi yang melembaga.

Silsilah intelektual sebagaimana dijelaskan di atas bukanlah satu-satunya faktor yang menentukan kecenderungan pesantren-pesantren tradisional di wilayah Nusantara, utamanya wilayah Jawa, berorientasi pada tradisi Islam tradisional. Terdapat satu faktor lagi, yakni kondisi sosial-keagamaan Islam yang terbangun di Nusantara sejak akhir abad ke-18 M—akibat hubungannya dengan wilayah Pusat Islam—yang pada dasarnya tidak jauh-jauh dari tradisi Islam tradisional yang merupakan *mainstream* ortodoksi Mekah-Kairo, *di satu sisi*, dan populernya tarekat *di sisi lain*. Hal ini dapat dilihat dari ulama-ulama yang aktif di wilayah Nusantara, semisal Syekh Salim Sumair al-Hadrami (w. 1855 m) dan Kiai Saleh Darat (w. 1905 M) yang muatan karangan-karangannya berkisar pada kajian yang berorientasi pada tradisi Islam tradisional; atau Syekh Abdul Karim Banten—*badal* (wakil) dari Syekh Khatib Sambas—untuk tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di wilayah Nusantara. Kondisi inilah, mengacu dugaan Bruinessen (2012), yang sedikit-banyak juga memengaruhi baik Khalil Bangkalan, Hasyim Asy'ari, maupun Asnawi Kudus untuk tetap melanjutkan corak tradisi Islam tradisional yang sudah berlangsung lama di Nusantara kendati ketiganya telah bersentuhan dengan gagasan Islam pembaharu yang pada kisaran masa ini—abad 19 M dan 20 M—juga mulai berkembang di wilayah Pusat Islam. Dua faktor ini pula, yakni silsilah intelektual *di satu sisi* serta *di sisi lain* corak Islam di Nusantara yang sejak abad ke-18 M cenderung berorientasi Islam tradisional dan kental akan tarekat, yang, selain mem-



Skema 2. Silsilah Kiai-kiai Tradisional di Jawa

Sumber: data olahan peneliti

Keterangan: Lihat serta skema silsilah kiai yang terdapat dalam Zamakhsyari Dhofier (1984) dan Abdurrahman Mas'ud (2004).

pengaruhi orientasi pesantren ke arah tradisi Islam tradisional, juga menentukan karakter serta perkembangan tasawuf di pesantren tradisional (Zulkifli, 2003).

Karakter tasawuf di pesantren tradisional cenderung ke arah akhlaki sebagaimana tampak dari kurikulumnya yang berkisar pada ajaran Al-Ghazali atau Al-Baghdadi. Hal-hal yang berbau tasawuf falsafi, semisal ajaran *wahdat al-wujud*-nya Ibn ‘Arabi maupun *martabat tujuh*-nya Burhanpuri yang sempat berkembang pada abad ke 17 M di Nusantara, hampir-hampir tidak dipelajari lagi serta cenderung dilarang di pesantren tradisional. Lebih dari sekadar kurikulum, karakter tasawuf di pesantren tradisional juga memasukkan praktik-praktik berikut tradisi tasawuf yang berlangsung sejak lama di Nusantara, terutama dalam hal tarekat, ke dalam lingkungan pesantren tradisional sejauh masih berorientasi tradisi Islam tradisional (Zulkifli, 2003). Ragam wirid, amalan asketis, serta ziarah; pembacaan shalawat terutama melalui *manaqib* yang lazim dilaksanakan di pesantren tradisional; juga hubungan guru-murid sebagaimana *silsilah* khas tarekat yang demikian sentral, serta—melihat perkembangan di masa sekarang—tidak sedikitnya pesantren tradisional yang berafiliasi dengan tarekat atau justru mengkhususkan pada bidang kajian tasawuf; adalah beberapa contoh dari gejala ini.

Demikian, sesuai latar Indonesia, pesantren tradisional sebagaimana telah diuraikan di atas inilah yang hingga masa kontemporer merupakan jenis pesantren yang menempatkan tasawuf berikut praktik dan tradisinya sebagai bagian dari elemen pembangunnya. Tidak sekadar menjadikan tasawuf sebagai bagian dari elemen pesantren; pesantren tradisional juga terhitung merupakan lembaga yang sejauh ini tampak berkepentingan dalam merawat tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam (Bruinessen, 1999). Hal ini di antaranya tampak dari upaya Nahdlatul

Ulama—organisasi sosial-keagamaan yang berbasis pada pesantren tradisional—terutama melalui badan otonomnya, yakni *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah al-Nadliyah*⁵⁸, dalam menegaskan tasawuf dan tarekat berikut amalan-amalannya—yang selama ini dianggap *bid'ah* oleh kaum pembaharu—sebagai bagian dari ajaran Islam *di satu sisi*, serta *di sisi lain* memberikan batasan yang jelas tentang ke-ortodoks-an tasawuf dan tarekat di lingkungan pesantren tradisional di hadapan munculnya gejala tarekat yang dianggap *ghair mu'tabar* (tidak sah) dan maraknya berbagai sekte kebatinan yang menyerupai tarekat⁵⁹.

Sampai di sini, setidaknya tampak bahwa pesantren tradisional merupakan wadah bagi tasawuf di Indonesia. Melalui lembaga pendidikan inilah, tasawuf tidak hanya dikaji sebagai bidang keilmuan dan kurikulum pendidikan saja; melainkan juga menjadi tradisi yang konsep maupun tata-praktiknya dilaksanakan di lingkungan pesantren tradisional. Lebih jauh, tasawuf berikut tradisinya, yakni tarekat, juga dirawat oleh jaringan yang terbangun di dalam lingkungan pesantren tradisional sendiri, yakni ulama-ulama tradisional serta organisasi-organisasi yang berorientasi pada tradisi Islam tradisional⁶⁰. Kendati demikian, sejauh kaitannya dengan tasawuf, yang menarik barangkali ialah bahwa keseluruhan gejala yang tampak dari uraian pada sesi ini justru menunjukkan kerangka yang sejak abad ke-17 M sedikit-banyak tidak berubah. Kerangka yang dimaksud—sebagaimana juga telah disinggung di atas—ialah kecenderungan pembatasan tasawuf, atau justru

⁵⁸ Berdiri pada 11 Juni 1979, *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah al-Nadliyah*—awalnya bernama *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah* (berdiri 10 Oktober 1957)—ialah badan otonom Nahdlatul Ulama yang bertujuan mempertegas ajaran tasawuf dan tarekat sesuai dengan tradisi Islam tradisional serta membedakannya dari aliran-aliran lain. Selain itu, badan otonom ini juga menaungi sejumlah tarekat (rinciannya peneliti sertakan dalam lapiran) yang diklaim sebagai sah (sah atau tidaknya lazim didasarkan pada *silsilah* tarekat tersebut serta tidak melencengnya dari ajaran Al-Qur'an dan hadist). Lihat juga: Bruinessen (1999a) dan Andree Feillard (1999).

⁵⁹ Wawancara dengan Habib Luthfi Pekalongan, ketua *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah al-Nadliyah*, 29 Mei 2016.

⁶⁰ Penjelasan lengkap mengenai lembaga dan organisasi di Indonesia yang memiliki asosiasi dengan pesantren tradisional, lihat: Martin Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'* (2013).

akumulasi, hanya untuk mereka yang terpilih. Hanya saja, jika pada abad ke-17 M tasawuf—kali itu tasawuf falsafi—dipusatkan hanya bagi lingkungan istana yang mengklaim sebagai kalangan terpilih; maka sejak kelahiran pesantren tradisional dan masa-masa selanjutnya, kecenderungan tasawuf telah mapan ke arah akhlaki dan lebih bersifat populis (dapat diakses oleh banyak kalangan) sejauh sesuai dengan arus ortodoksi sebagaimana didefinisikan oleh ulama-ulama serta segenap lembaga atau organisasi yang bertalian dengan dan/atau berbasis pada lingkungan pesantren tradisional.

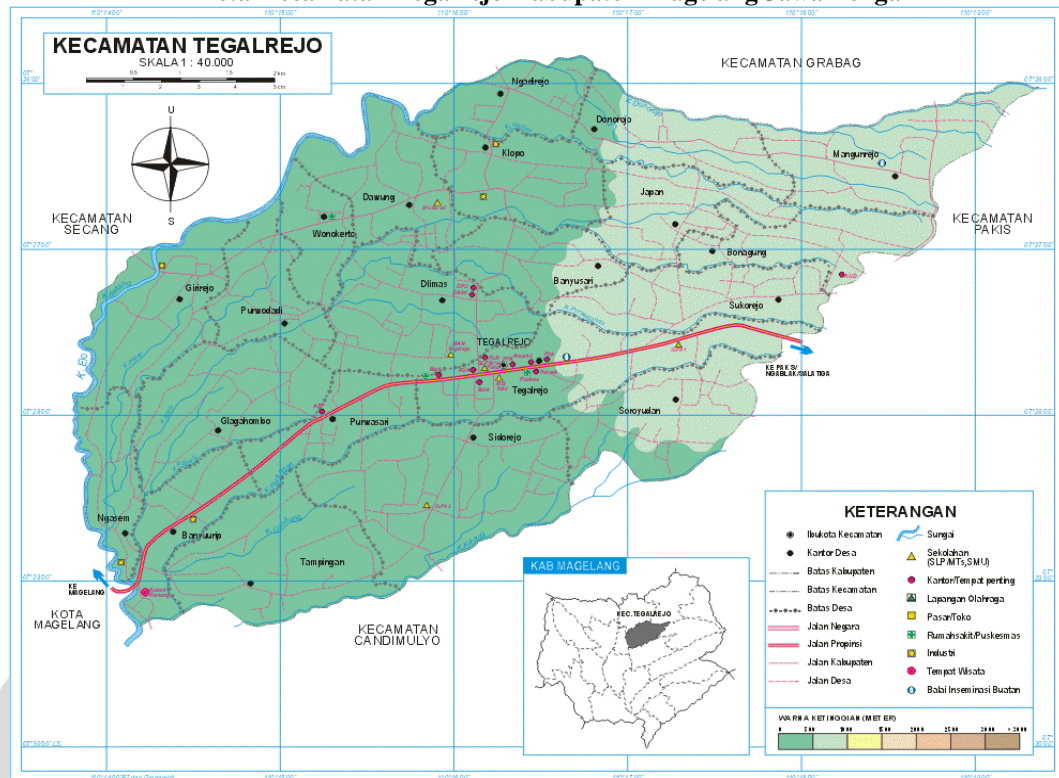
4.2 Pesantren Tegalrejo: Pesantren Tradisional Spesialis Tasawuf

Pondok Pesantren Asrama Perguruan Islam (API) Tegalrejo, atau yang lebih umum disebut Pesantren Tegalrejo, ialah salah satu di antara pesantren-pesantren tradisional yang terdapat di wilayah Jawa. 73 tahun berdiri, Pesantren Tegalrejo lebih dikenal baik dari dalam maupun luar wilayah Kabupaten Magelang sebagai pesantren yang kental akan tasawuf. Lokasi pesantren ini terletak di Kabupaten Magelang⁶¹ Provinsi Jawa Tengah—wilayah di mana Borobudur juga berada; tepatnya, di Dusun Krajan RT/RW. 04/06 Kelurahan Tegalrejo Kecamatan Tegalrejo⁶² 22 km dari Ibukota Kabupaten Magelang yang berada di Kecamatan Mungkid.

⁶¹ Kabupaten Magelang adalah wilayah yang masih termasuk bagian dari Provinsi Jawa Tengah, yang letaknya berbatasan dengan Kabupaten Temanggung dan Kabupaten Semarang sebelah utara; Kabupaten Semarang dan Kabupaten Boyolali di sebelah Timur; Kabupaten Purworejo dan Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta di sebelah selatan; dan Kabupaten Temanggung dan Kabupaten Wonosobo di sebelah Barat. Kabupaten seluas 1.085,73 km² ini meliputi 21 kecamatan yang ditempati 1.245.496 jiwa: perempuan 620.523 dan laki-laki 624.973 jiwa. Kontur wilayahnya yang mencakup dataran tinggi dan rendah memungkinkan pertanian yang berkembang di Kabupaten Magelang mencakup pertanian dengan medan sawah, tegalan, maupun perkebunan—di samping pemanfaatan hasil hutan, juga industri tembakau dan garmin. Kabupaten Magelang juga termasuk di antara kabupaten di Jawa Tengah dengan jumlah pesantren yang banyak: terhitung 277 pesantren, 41.970 santri, dan 3637 ustadz/guru (guru yang mengajar di pesantren). Lihat: BPS Kabupaten Magelang, *Kabupaten Magelang dalam Angka 2016* (2016); juga Tim Kabupaten Magelang dalam *Laporan Tahunan Kabupaten Magelang Tahun 2015*.

⁶² Sesuai *Laporan Kinerja Instansi Pemerintah Kecamatan Tegalrejo 2015*, Kecamatan Tegalrejo adalah salah satu dari 21 kecamatan yang termasuk dalam wilayah administrasi Kabupaten Magelang. Kecamatan dengan luas 35,89 km² yang terdiri dari 21 desa, 180 dusun, dan 846 RT ini ditempati 53.200 jiwa: 25.456 perempuan dan 27.744 laki-laki. Kecamatan Tegalrejo berbatasan dengan kecamatan-kecamatan lain: sebelah barat berbatasan dengan Kotamadya Magelang, sebelah timur dengan Kecamatan Pakis, sebelah utara dengan Kecamatan Grabag dan Secang, sementara sebelah selatan dengan

Gambar 1.
Peta Kecamatan Tegalrejo Kabupaten Magelang Jawa Tengah



Sumber: Monografi Kecamatan Tegalrejo Kabupaten Magelang Jawa Tengah, 2015

Kecamatan Tegalrejo, tempat Pesantren Tegalrejo berada, terdiri dari 21 kelurahan meliputi: Kelurahan Tegalrejo (Kelurahan di mana Pesantren Tegalrejo eksis), Soroyudan, Sidorejo, Purwosari, Dlimas, Bayuasri, Sukorejo, Tampingan, Banyuurip, Glagahombo, Purwodadi, Wonokerto, Dawung, Klopo, Japan, Kebonagung, Ngasem, Girirejo, Ngadirejo, Donorejo, dan Mangunrejo. Bahasa sehari-hari masyarakatnya adalah bahasa Jawa Tengah-an (dari *ngoko* hingga *krama inggil* sesuai dengan kaidah penggunaannya). Kecamatan Tegalrejo merupakan wilayah yang kebanyakan masyarakatnya berprofesi sebagai petani dan pedagang. Wilayah pertaniannya yang meliputi tidak hanya pesawahan melainkan

Kecamatan Candimulyo. Sesuai dengan ketinggiannya dari permukaan laut yang mencapai 478 m, Kecamatan Tegalrejo termasuk penghasil padi, jagung, ubi-ubian, dan kacang tanah. Kecamatan ini pula (19 pesantren), yang menempati peringkat ketiga sebagai kecamatan dengan jumlah pesantren terbanyak setelah Kecamatan Grabag (24 pesantren) dan Kecamatan Salaman (22 pesantren). Lihat juga: Kantor Kementerian Agama Kabupaten Magelang tahun 2015, BPS Kabupaten Magelang, *Kabupaten Magelang dalam Angka 2016* (2016); juga Tim Kabupaten Magelang dalam *Laporan Tahunan Kabupaten Magelang Tahun 2015*.

juga tegalan, menjadikan padi dan jagung sebagai fokus pertanian masyarakatnya. Tentu, terdapat juga petani-petani yang memanfaatkan tanahnya guna ditanami ubi-ubian dan kacang tanah, di samping juga beternak (unggas, kambing, dan sapi). Namun begitu, hal tersebut cenderung merupakan kegiatan ekonomi yang sifatnya sebagai penunjang, mengingat petani ubi-ubian maupun kacang tanah serta peternak di Kecamatan Tegalrejo nyaris seluruhnya merupakan petani yang berkonsentrasi pada padi dan jagung (Magelang T. B., 2016).

Tentang perdagangan, masyarakat Kecamatan Tegalrejo yang berprofesi sebagai pedagang melangsungkan aktivitasnya di pasar-pasar tradisional yang terdapat di Kecamatan Tegalrejo, yakni Pasar Dawung di Kelurahan Dawung, Pasar Soroyudan di Kelurahan Soroyudan, dan Pasar Tegalrejo: pasar tradisional terbesar di kecamatan ini yang beroperasi sejak pukul tiga pagi dan tutup menjelang maghrib setiap harinya, dan terletak tepat di samping jalan utama Kelurahan Tegalrejo, 250 meter di sebelah utara Pesantren Tegalrejo. Di antara masyarakat petani dan pedagang, profesi masyarakat Kecamatan Tegalrejo terbilang beragam. Beberapa sebagai buruh di pabrik garmin, pabrik kertas, tembakau, ataupun perusahaan yang berhubungan dengan hasil hutan; sementara yang lain, adalah penduduk yang berproesi sebagai pegawai, wiraswasta, atau pekerja rantau di wilayah luar Kabupaten Magelang terutama Provinsi DIY, Kota Semarang, dan Jakarta (Magelang T. B., 2016; Tegalrejo, 2016).

Ditinjau dari aspek sosial-keagamaan, Kecamatan Tegalrejo merupakan kecamatan yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Dari 122 bangunan masjid dan 132 bangunan langgar/mushola yang ada di Kecamatan Tegalrejo, terdapat hanya satu bangunan gereja yang terletak di Kelurahan Dawung

Kecamatan Tegalrejo (Magelang T. B., 2016). Kegiatan sosial-keagamaan masyarakat semisal pengajian, slametan, *tahlilan*, *duroran*, *jam'iyah quro'*, serta pembacaan *barzanzi*, *burdah*, atau *diba'* (yang terakhir ini juga dipraktikkan oleh kumpulan ibu-ibu), adalah beberapa praktik sosial-keagamaan Islam yang akrab dilaksanakan masyarakat Kecamatan Tegalrejo. Untuk penduduk Dusun Krajan sendiri, yakni dusun tempat Pesantren Tegalrejo berada, juga mempraktikkan *mujahadah*, terutama *nihadh al-mustaghfirin*⁶³, secara berjamaah (*jam'iyah*) seperti halnya dilaksanakan santri Pesantren Tegalrejo.

Di antara kecamatan-kecamatan lain di Kabupaten Magelang, Kecamatan Tegalrejo merupakan kecamatan yang menempati peringkat empat—setelah Windusari, Grabak, dan Salaman—dalam hal banyaknya jumlah pesantren di wilayahnya. Terhitung, terdapat lima belas pesantren yang menyebar di Kecamatan Tegalrejo yang empat di antaranya berada di Kelurahan Tegalrejo, tempat Pesantren Tegalrejo berada.⁶⁴ Di antara pesantren-pesantren tersebut, baik yang terdapat di Kecamatan Tegalrejo atau bahkan juga di Kabupaten Magelang⁶⁵, Pesantren Tegalrejo yang didirikan Kiai Chudlori inilah yang ditimbang dari aspek jumlah santrinya merupakan pesantren terbesar, dengan jumlah total 4317 santri putra.⁶⁶

⁶³ Mujahadah *nihadh al-mustaghfirin* adalah mujahadah dalam bentuk awrad yang terdiri dari rangkaian tawassul dan sejumlah wirid yang memuat ayat serta beberapa surat Al-Qur'an lengkap yang diakhiri dengan rangkaian doa; mujahadah ini adalah karangan dari Kiai Ahmad Muhammad, putra kedua Kiai Chudlori Tegalrejo.

⁶⁴ Tujuh belas pesantren di Kecamatan Tegalrejo yang dimaksud ialah: Pesantren Nurul Hasan Kelurahan Girirejo yang diasuh oleh Kiai Solichun, Pesantren Al-Munir Kelurahan Mangunrejo yang diasuh oleh Kiai Isa Sirojul Munir, Pesantren I'anatul Mujtahidin Kelurahan Purwodadi yang diasuh oleh Kiai Muhlasin, Pesantren Hidayatul Muftadi'in Kelurahan Banyusari asuhan Kiai Yasin, Pesantren Miftahut Tholibien Kelurahan Sidorejo yang dipimpin oleh Kiai Fadhlullah Thoyib Ahmadi, Pesantren Daruttauhid al-Alawiyah Koripan Kelurahan Dawung yang diasuh Kiai Ichsanuddin Abdan, Pesantren Putri Al-Abidiyah Kelurahan Sidorejo asuhan Kiai Muhammad Adib dan istrinya: Nyai Zahrotun Na'im Azahro, Pesantren An-Najach Kelurahan Dawung asuhan Kiai Abdul Mukti, Pesantren Roudlotul Huda Kelurahan Tegalrejo yang dipimpin oleh Kiai Khumaidi, Pesantren Fathul 'Ulum Kelurahan Tegalrejo yang diasuh oleh Kiai Muhammad Aruwi, Pesantren Nurul Hidayah Kelurahan Tegalrejo asuhan Kiai Muttaqin, Pesantren Nurul Maghfiroh Kelurahan Dlimas asuhan Kiai bahrudin, Pesantren Al-Hasyimi Kelurahan Tegalrejo yang diasuh oleh Kiai Ahmad Basori, dan Pesantren Wasilatul Huda Kelurahan Klopas asuhan Kiai Ismail.

⁶⁵ Mengacu laporan BPS Kabupaten Magelang dalam *Kabupaten Magelang dalam Angka 2016*, keseluruhan pesantren yang berada di Kabupaten Magelang berjumlah 277 pesantren meliputi yang tradisional maupun yang bukan tradisional.

⁶⁶ Informasi tentang hal ini peneliti olah dari data yang tertera pada <http://pbsb.ditdpontren.kemenag.go.id/pdpp/grafik> yang peneliti akses 9 Februari 2016, serta dari Laporan Tahunan Pondok Pesantren Asrama Perguruan Islam Tegalrejo Magelang tahun 2015 (Magelang T. D., 2015).

Kompleks bangunan Pesantren Tegalrejo berdiri di atas bidang tanah seluas 2,5 hektar dan mencakup—dari depan ke belakang, atau melintang dari barat ke timur—sebuah aula, sebuah langgar/mushola, sebuah kolam, serta dapur dan tanah lapang. Aula berukuran 20 x 12 meter sudah sekaligus juga merupakan kantor yang ruangnya terbagi menjadi dua dan masing-masingnya berukuran 8 x 5 meter. Di belakangnya, sebuah langgar yang luasnya 16 x 14 meter digunakan sebagai tempat ibadah jama'ah serta kegiatan ngaji. Adapun kolam seluas 10 x 8 meter difungsikan sebagai tempat wudlu dan mencuci para santri.

Bangunan paling belakang, yakni dapur dan tanah lapang seluas 8 x 6 meter, digunakan sebagai tempat santri memasak—beberapa juga beternak—dan sebagai tempat untuk menjemur pakaian. Ruang belakang ini, utamanya ruang menjemur pakaian, juga merupakan tempat para santri berkumpul untuk menonton televisi sejauh tidak bertabrakan dengan aktivitas yang diselenggarakan Pesantren Tegalrejo—lazimnya sekali dalam sepekan: terutama akhir pekan.

Dari bagian langgar hingga ruang belakang, yakni dapur, dikelilingi oleh bangunan-bangunan meliputi bangunan kamar para santri dan kelas-kelas sebagai tempat mengaji. Bangunan kamar-kamar tersebut terdiri dari tiga lantai, berjumlah 97 kamar (dari komplek A hingga I) dengan luas masing-masing rata-rata 14 x 8, dan diisi 30-40 santri per kamar. Sementara untuk kelas, yang terletak di samping langgar dan terdiri dari dua lantai, terdiri dari 64 ruang yang masing-masingnya seluas 8 x 7 meter. Atap masing-masing bangunan tersebut—yang sengaja dibangun dengan beton—juga digunakan sebagai tempat menjemur, dan seringkali juga merupakan tempat santri, baik individu maupun berkelompok, mendaraskan dan menghafalkan materi kajian yang didapatkan di Pesantren Tegalrejo—di

samping aktivitas santai lainnya: mengobrol dan bermain. Tepat di bagian belakang latar jemuran inilah, santri turut menanami tanaman cabai, jagung, dan terong di tepi-tepi seperempat hektar tanah milik Pesantren Tegalrejo yang ditanami jagung.

Gambar 2.
Komplek santri putra Pesantren Tegalrejo tampak dari atas



Sumber: Koleksi Pesantren Tegalrejo

Di antara bangunan-bangunan tersebut di atas, terdapat dua bangunan di bagian utara di antara langgar dan aula yang difungsikan sebagai kamar tamu (terdiri dari 8 kamar masing-masing seluas 7 x 5 meter—kamar mandi dalam!) dan tiga bangunan mandi-cuci-kakus di sebelah selatan yang terdiri dari 31 kamar mandi-wc dan deretan tempat wudlu sepanjang 9 meter. Sisanya, ialah ruang perlengkapan di bagian barat laut berdampingan dengan perpustakaan, ruang rapat/musyawaharah para *qari* (pengajar/santri senior) di bagian tenggara dekat latar jemuran, serta kantin dan toko kelengkapan pribadi santri di sebelah timur laut dekat dapur, dan kediaman kiai: di sebelah barat daya dekat aula ialah kediaman Kiai Ahmad Muhammad (w. 2009)—putra kedua Kiai Chudlori yang lebih sering dikenal Pak Muh—berdampingan dengan rumah Kiai Abdurrahman Chudlori (w. 2011)—putra pertama Kiai Chudlori; sementara di bagian belakang, di dekat kantin

dan dapur, adalah tempat tinggal Kiai Chudlori yang sekarang didiami oleh putra ragilnya: Kiai Yusuf Chudlori.

Gambar 3.
Pesantren Tegalrejo (bagian paling depan kompleks)



Sumber: Data olahan peneliti

Pesantren Tegalrejo pertama kali didirikan pada 15 September 1944 oleh Kiai Chudlori. Sudah sejak awal berdirinya, Pesantren Tegalrejo merupakan pesantren tradisional yang menerapkan metode belajar klasik (*sorogan*, *bandongan*, dan *halaqah*) dan berpedoman pada materi yang termaktub dalam *kitab kuning*. Kajian yang dipelajari meliputi Al-Qur'an, gramatika bahasa Arab (ilmu alat), ilmu tauhid atau akidah, tafsir, hadist, *fiqh*, *usul fiqh*, serta akhlak yang seluruhnya mengacu pada ketentuan *al-kutub al-mu'tabarah* (seleksi kitab-kitab yang berorientasi tradisi Islam tradisional). Keseluruhan kitab-kitab *al-kutub al-mu'tabarah* yang dipelajari di Pesantren Tegalrejo tersebut, lebih-lebih untuk kitab-kitab utamanya, hampir-hampir tidak mengalami penambahan seleksi kitab dan cenderung melestarikan kajian-kajian (kurikulum) yang telah diwariskan oleh pendiri pertama Pesantren Tegalrejo, yakni Kiai Chudlori. Jikapun ada penambahan

seleksi kitab, kitab tersebut mestilah merupakan jenis kitab *syarah* maupun *hasiyah* dari kitab-kitab utama yang selama ini dikaji di Pesantren Tegalrejo.⁶⁷

Bahasa sehari-hari yang digunakan di Pesantren Tegalrejo adalah bahasa Jawa. Namun mengingat tidak sedikit di antara santri berasal dari wilayah luar Magelang, utamanya wilayah semisal Jawa Barat, Madura, Sumatra (Lampung), Nusa Tenggara, dan Kalimantan; membuat bahasa Indonesia digunakan juga dalam komunikasi sehari-hari. Tentu, untuk yang terakhir ini berlaku hanya untuk santri-santri yang belum terbiasa dengan bahasa Jawa. Sebab lazimnya, setelah beberapa tahun menetap di Pesantren Tegalrejo, kebanyakan santri yang berasal dari wilayah di luar Magelang kian terbiasa menggunakan bahasa Jawa.

Pesantren Tegalrejo ialah jenis pesantren tradisional spesialis tasawuf, yakni pesantren yang mengarahkan spesifikasinya pada bidang tasawuf. Namun demikian, spesialisasinya pada bidang tasawuf secara kelembagaan cenderung berbeda dari rata-rata pesantren spesialis tasawuf pada umumnya. Mengacu keterangan Dhofier (1984) dan Zulkifli (2003), pesantren tradisional spesialis tasawuf lazimnya terbagi menjadi dua kategori: *pertama* adalah pesantren tasawuf non-afiliasi tarekat, sementara *yang kedua* ialah pesantren tarekat. Untuk jenis pesantren tasawuf non-afiliasi tarekat: spesialisasi akan tasawuf sebatas pada pengutamaan pengajian kajian-kajian tasawuf saja dan cenderung tanpa mengimbau secara langsung kepada para santri untuk melaksanakan praktik amalan sufistik yang spesifik. Selain itu, pesantren tasawuf kategori pertama ini juga tidak berafiliasi dengan tarekat tertentu.

⁶⁷ Hal ini sesuai wawancara dengan Gus Yusuf di kediamannya pada 16 Juni 2017.

Berbeda dari pesantren tasawuf kategori pertama, spesialisasi pesantren tasawuf dengan kategori yang kedua, yakni pesantren tarekat, tidak berhenti sekadar hanya pada pengutamaan kajian saja, melainkan juga menerapkan amalan sufistik terhadap setiap santrinya. Hanya saja, lantaran afiliasinya dengan satu atau dua tarekat tertentu, maka baik spesifikasi kajian tasawuf maupun amalan sufistiknya cenderung mengarah pada ajaran tarekat yang diikuti. Contoh dari dua kategori pesantren tasawuf ini dapat dilihat pada Pesantren Jampes Jombang Jawa Timur untuk pesantren tasawuf non-afiliasi tarekat; sementara Pesantren Suryalaya Tasikmalaya Jawa Barat juga Pesantren Buntet Cirebon Jawa Barat untuk kategori pesantren tarekat (Zulkifli, 2003).

Melampaui kedua kategori tersebut di atas, Pesantren Tegalrejo lebih merupakan pesantren tasawuf yang tidak terikat dengan tarekat manapun namun menganjurkan kepada setiap santrinya untuk melaksanakan amalan sufistik sebagaimana kecenderungan dari pesantren tarekat. Namun, berbeda dari pesantren tarekat, ragam amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo berasal bukan dari tradisi tarekat tertentu, melainkan mengacu teladan para ulama, kiai pendiri, serta muatan ajaran tasawuf yang dikaji di pesantren ini. Tentu, dari sekian ulama yang diteladani tersebut, beberapa di antaranya tidak tertutup kemungkinan adalah syekh/mursyid suatu tarekat. Meski demikian, hal tersebut bukan berarti bahwa Pesantren Tegalrejo adalah pesantren tasawuf yang berafiliasi dengan tarekat, melainkan lebih sebagai bentuk melekatnya elemen tasawuf, termasuk juga tarekat, dalam lingkungan Pesantren Tegalrejo yang merupakan pesantren tradisional. Tentang hal yang terakhir ini, Kiai Mudrik Chudlori—putra ketiga Kiai Chudlori—menerangkan:

“Ora sekedhik pondok salaf sing fokus babakan tasawuf ananging lepas saka tarekat. Tebuireng, Ploso, ugo Pondok Paculgoang nggih ngoten...Tarekat iku amung dalan kanggo parek ning Gusti Allah; santri karo masyarakat umume ugo ngono, kerep ngamalno amalan sing hakikate saka tradisi tarekat, namun nggih ora kudu melu tarekate...” (Tidak sedikit pesantren salaf [berorientasi tradisi Islam tradisional] yang berfokus pada kajian tasawuf namun terlepas dari ikatan tarekat. Pesantren Tebuireng, Pesantren Ploso, dan Pesantren Paculgoang juga demikian...Tarekat hanya jalan untuk dekat dengan Allah; santri beserta masyarakat pada umumnya juga demikian, acapkali mengamalkan amalan yang pada dasarnya berasal dari tradisi tarekat namun tanpa harus menjadi anggota suatu tarekat..)⁶⁸

Sebagai pesantren tradisional spesialis tasawuf, kekhasan Pesantren Tegalrejo juga tampak dari penerapan pelaksanaan ragam amalan sufistik terhadap para santrinya. Jika dibandingkan dengan pesantren tarekat yang pelaksanaan ragam amalan sufistiknya ditentukan berdasarkan pada konsep *tareqat* (suluk) yang spesifik sesuai ajaran tarekat tertentu yang diikuti, maka pelaksanaan amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo diterapkan sebagai bagian yang integral dengan kurikulum pendidikan pesantren yang tersusun berjenjang ke dalam delapan tingkat kelasnya. Artinya, ragam amalan sufistik yang dilaksanakan oleh setiap santri di Pesantren Tegalrejo masing-masingnya ditentukan berdasarkan capaian tingkatan kelasnya dan bukan pertama-tama sebagai tahapan *suluk* sebagaimana lazimnya dalam tarekat.⁶⁹

Mengacu keterangan Gus Yusuf⁷⁰, ragam amalan sufistik yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo merupakan warisan dari Kiai Chudlori, pendiri pesantren, yang terawat hingga masa sekarang. Sepeninggal Kiai Chudlori, putra pertama dan kedua Kiai Chudlori: Kiai Abdurrahman Chudlori dan Kiai Ahmad Muhammad yang ditunjuk sebagai pengganti, bahkan tetap mempertahankan kurikulum ajaran serta, lebih jauh, mengintegrasikan ragam amalan sufistik yang menjadi tradisi di

⁶⁸ Wawancara dengan Kiai Mudrik Chudlori dilaksanakan pada 16 Juni 2017 di kediaman beliau.

⁶⁹ Keterangan tentang hal ini mengacu pada wawancara dengan Kiai Mudrik Chudlori, putra ketiga Kiai Chudlori, di kediaman beliau pada 16 Juni 2017.

⁷⁰ Wawancara dengan Gus Yusuf tentang topik ini berlangsung di kediaman beliau pada 16 Juni 2017.

Pesantren Tegalrejo ke dalam kurikulum pesantren sebagai bentuk upaya merawat warisan tersebut. Model kurikulum serta penerapan amalan sufistik *ala* Pesantren Tegalrejo ini pula yang, pada gilirannya, menjadikan spesifikasi kelembagaan Pesantren Tegalrejo sebagai pesantren tradisional spesialis tasawuf cenderung lebih unik dibandingkan dengan pesantren tasawuf lainnya.

Sejauh hubungannya dengan penerapan amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang menjadikannya khas, pendapat Dhofier (1984) tentang spesialisasi suatu pesantren tradisional yang lazimnya lebih disebabkan oleh keahlian atau keutamaan pribadi kiai pendiri tampaknya juga berlaku bagi Pesantren Tegalrejo. Terlebih jika mengingat bahwa model kurikulum beserta ragam amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo merupakan warisan dari pendiri pesantren, yakni Kiai Chudlori. Maka, untuk memperjelas gambaran tentang hal ini, paling tidak, uraian mengenai karier intelektual Kiai Chudlori menjadi penting untuk disertakan di sini.

Berbeda dari kiai-kiai di Jawa yang lazimnya lahir dari keturunan keluarga pesantren (Dhofier, 1984), Kiai Chudlori yang lahir di Tegalrejo pada 1912 adalah keturunan dari keluarga priayi. Ayah Kiai Chudlori, yakni Ichsan, serta kakek dari Kiai Chudlori, yakni Abdul Halim, adalah seorang penghulu—jabatan yang mengatur urusan keagamaan—di Kabupaten Magelang pada masa pemerintahan Hindia Belanda. Ibunya, Mujrah, juga berasal dari kalangan priayi: Kartodiwiryono, ayah Mujrah, ialah lurah Kali Tengah dekat Muntilan Kabupaten Magelang.

Lahir sebagai anak kedua dari sepuluh bersaudara (Ibrahim, Chudlori, Romlah, Abdullah, Mu'thi, Dawamah, Hasanah, Munawir, Misbahul Munir, Hadi, dan Ridwan), Kiai Chudlori mengenyam pendidikan pertamanya di HIS (Hollanddsch Inslandsche School) selama empat tahun sembari dibimbing oleh

ayahnya dalam hal ilmu agama. Selepas menyelesaikan pendidikannya di HIS—sekitar tahun 1923 ia dikirim oleh ayahnya untuk nyantri di pesantren-pesantren sekitar Kabupaten Magelang: dua tahun di Pesantren Payaman yang waktu itu diasuh oleh Kiai Anwari Siradj, lantas dua tahun berikutnya di Pesantren Koripan yang dipimpin Kyai Abdan, kemudian satu sampai satu setengah tahun di Pesantren Grabag yang masa itu dalam asuhan Kiai Rahmat. Pada tiga pesantren tersebut, Kiai Chudlori mendalami kajian-kajian Islam utamanya Al-Qur'an, fiqh, ushul fiqh, akidah, tasawuf, dan akhlak.

Pada tahun berikutnya, sekitar 1928, Kiai Chudlori melanjutkan belajar di Pesantren Tebuireng yang kala itu masih diasuh oleh Kiai Hasyim Asyari. Di Pesantren inilah Kiai Chudlori menghabiskan dua tahun untuk mendalami ilmu alat, ilmu tafsir, hadist, serta mengakses khasanah kajian Islam, terutama fiqh dan ushul fiqh yang belum dipelajari di pesantren-pesantren sebelumnya. Lepas dua tahun dari Pesantren Tebuireng, pada tahun 1933 Kiai Chudlori melanjutkan belajarnya di Pesantren Bendo Pare Jawa Timur. Di bawah bimbingan Kiai Chozin Muhajir—yang waktu itu adalah pengasuh Pesantren Bendo Pare—Kiai Chudlori mendalami kajian-kajian tasawuf dan akhlak, terutama karangan-karangan al-Ghazali berikut ragam kitab *syarah* dan *hasiyah*-nya.

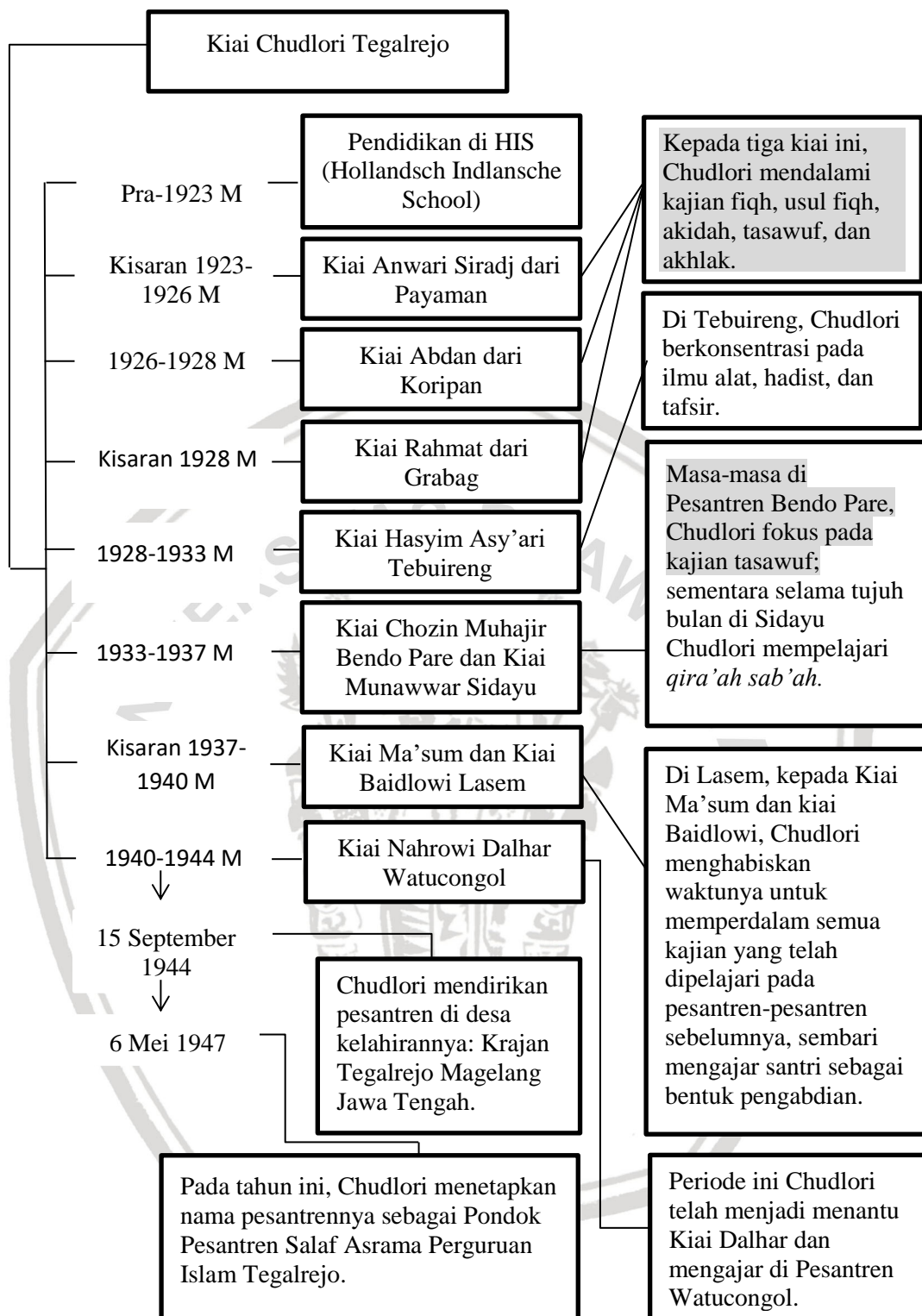
Paska menimba ilmu di Pesantren Bendo Pare, kisaran tahun 1937 Kiai Chudlori juga mempelajari Al-Qur'an terutama dalam hal metode baca (*qira'ah sab'ah*) kepada Kiai Munawwar di Pesantren Sidayu Gresik Jawa Timur selama tujuh bulan, sebelum kemudian pindah ke Pesantren Soditan Lasem asuhan Kiai Ma'sum dan Kiai Baidlowi. Di Pesantren Lasem inilah, fase ketika Kiai Chudlori

melaksanakan laku *khidzmah*⁷¹—terhitung menghabiskan tiga tahun—sembari membantu mengajar santri-santri lain di pesantren ini. Sampai kemudian, di tahun 1940an Kiai Chudlori dijemput untuk dinikahkan dengan putri dari Kiai Nahrowi Dalhar (w. 1959 M) pengasuh Pesantren Watucongol Kabupaten Magelang (Muhtarom, t.t).

Setelah menjadi menantu Kiai Dalhar dan tinggal di Watucongol, tidak lebih dari tiga tahun Kiai Chudlori turut membantu mengajar di Pesantren Watucongol. Sebab, menjelang pertengahan tahun 1944, Kiai Chudlori memutuskan untuk mendirikan pesantren sendiri di tempat kelahirannya: Tegalrejo Kabupaten Magelang. Tepat pada 15 September di tahun inilah, Kiai Chudlori mulai melangsungkan kegiatan mengajarnya di pesantrennya sendiri yang kelak, pada tahun 1947, ia namai sebagai Pondok Pesantren Asrama Perguruan Islam.

Sesuai karier intelektual Kiai Chudlori yang telah dijelaskan di atas, tampak bahwa kurikulum kajian yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo sepenuhnya dipengaruhi oleh faktor jaringan kiai dan pesantren tempat Kiai Chudlori belajar, terlebih mengingat bahwa guru-guru Kiai Chudlori seluruhnya berorientasi tradisi Islam tradisional. Namun sejauh kaitannya dengan amalan sufistik yang berlangsung dan menjadi kekhasan Pesantren Tegalrjo, terdapat setidaknya empat fase yang paling menentukan pembentukan amalan sufistik yang kini menjadi tradisi di Pesantren Tegalrejo. Empat fase tersebut ialah, *pertama*, masa awal Kiai Chudlori belajar di Pesantren Payaman dan Pesantren Koripan; ; *kedua*, masa tujuh tahun *nyantri* di Pesantren Bendo Pare; *ketiga*, masa *khidmah* di Pesantren Soditan

⁷¹ *Khidzmah* dalam hal ini diartikan sebagai pengabdian seorang santri terhadap kiai yang umumnya dilaksanakan dengan jalan menaati kiai dalam bentuk bantuan mengajar di pesantrennya atau turut bantu-bantu dalam ranah pekerjaan rumah kiai tersebut. Kidzmah ini juga umum disebut sebagai *ngabdi dalem* dalam lingkungan pesantren.



Skema 3. Silsilah intelektual Kiai Chudlori Tegalrejo

Sumber: data olahan peneliti

Lasem, dan terakhir pada masa mengajar di Pesantren Watucongol sebelum mendirikan pesantrennya sendiri di Tegalrejo. Keempat fase inilah, sebagaimana segera akan diuraikan, yang menjadi dasar sekaligus periode bagi Kiai Chudlori mematangkan dirinya dalam jalur tasawuf.

Gambar 4.
Kiai Chudlori: Pendiri Pesantren Tegalrejo



Sumber: Koleksi Pesantren Tegalrejo

Fase *pertama*, yakni periode empat tahun *nyantri* di Pesantren Payaman dan Pesantren Koripan, adalah masa-masa Kiai Chudlori membangun dasar bagi perkembangan intelektualnya. Ragam kajian Islam dasar meliputi Al-Qur'an, *fiqh* dan *ushul fiqh*, akidah, serta akhlak merupakan kajian yang dipelajari oleh Kiai Chudlori pada masa-masa ini. Kendati terbilang tahap dasar, namun pada dua pesantren inilah minat Kiai Chudlori ke arah tasawuf dan akhlak mulai dibentuk. Pembentukan tersebut, sedikit-banyak, dipengaruhi oleh dua sosok gurunya di pesantren pertama dan kedua: Kiai Anwari Siradj dan Kiai Abdan.

Kiai Anwari Siradj, yang lebih dikenal sebagai Mbah Siradj atau Romo Agung Mbah Siradj Payaman, ialah pengasuh Pesantren Payaman. Bagi kalangan kiai di lingkungan pesantren tradisional juga masyarakat Magelang dan sekitarnya, Mbah Siradj yang juga merupakan mursyid tarekat Syadziliyah ini dianggap sebagai fundamen spiritual bagi masyarakat Magelang. Intelektualitas, kesederhanaan dan, bahkan, kewaliannya hampir-hampir dikenal dengan baik—lazimnya dalam bentuk oral histori dan kisah-kisah anekdot—oleh kalangan penduduk Magelang terutama di lingkungan pesantren. Tindak-laku Mbah Siradj inilah yang menurut Kiai Noor Machin Chudlori—putra kelima Kiai Chudlori, sangat diteladani oleh Kiai Chudlori.⁷²

Berbeda dari Mbah Siradj, Kiai Abdan adalah pengasuh Pesantren Koripan ketika Kiai Chudlori mondok di pesantren tersebut. Kendati tidak lebih dikenal dibandingkan Mbah Siradj Payaman, Kiai Abdan adalah sosok kiai yang dianggap ahli dalam bidang kajian akhlak. Pesantrennya, Daruttauhid al-‘Alawiyah al-Awwaliyah Koripan, hingga sekarang bahkan merupakan pesantren yang lebih dikenal sebagai pesantren khas akhlak. Di pesantren ini, dan di bawah bimbingan Kiai Abdan secara langsung, Kiai Chudlori mendasari pengetahuannya tentang akhlak sebagai pengantar menuju ilmu tasawuf.

Fase berikutnya adalah masa Kiai Chudlori belajar di Pesantren Bendo Pare Jawa Timur. Pada periode ini, Kiai Chudlori melanjutkan belajar kajian tasawuf di bawah bimbingan Kiai Chozin yang tersohor sebagai kiai tasawuf yang melahirkan murid-murid yang juga terkenal sebagai ahli tasawuf seperti Kiai Ihsan Jampes (w. 1952 M) dan Abuya Dimiyati Banten (w. 2003 M). Di pesantren inilah, selama 7

⁷² Wawancara dengan Kiai Noor Machin berlangsung di rumah beliau pada pukul 14.40 WIB hingga menjelang maghrib, 17 Juni 2017.

tahun Kiai Chudlori mendalami berbagai karangan Al-Ghazali beserta *syarah* dan *hasiyah*-nya.

Fase penentu selanjutnya adalah masa ketika Kiai Chudlori melakoni *khidzmah*-nya sebagai santri kepada Kiai Ma'sum dan Kiai Baidlowi Lasem. *Khidzmah* yang dijalani Kiai Chudlori pada periode ini dengan jalan membantu mengajar di Pesantren Soditan Lasem asuhan Kiai Ma'sum selama kurang lebih tiga tahun. Semasa tiga tahun di Lasem pula, Kiai Chudlori tidak jarang melaksanakan *uzlah*⁷³ melalui ziarah ke beberapa makam wali dan ulama yang tersebar di pulau Jawa dan Madura. Tercatat, Kiai Chudlori bahkan sempat menghabiskan waktu selama dua tahun untuk ber-*khalwat* di Pesarean Batu Ampar Madura: situs makam para ulama yang dihormati oleh kalangan masyarakat Jawa-Madura, terutama kalangan penganut tradisi Islam tradisional.

Terakhir, adalah fase ketika Kiai Chudlori resmi menjadi menantu Kiai Dalhar pada kisaran tahun 1940an. Pada periode ini, Kiai Chudlori turut menjadi pengajar di pesantren Kiai Dalhar, yakni Pesantren Watucongol. Peran dan status Kiai Dalhar sebagai kiai kenamaan pada masanya sekaligus mursyid tarekat Syadziliyah inilah, yang menurut Kiai Noor Machin Chudlori⁷⁴, menjadi faktor penentu, bahkan mematangkan, sikap sufistiknya selama ini. Lebih-lebih, jika mengingat bahwa guru pertama Kiai Chudlori, yakni Mbah Siradj, juga merupakan mursyid tarekat Syadziliyah.

Betapapun Kiai Chudlori tumbuh dan berkembang tidak jauh-jauh dari lingkungan tarekat, namun ia sendiri bukanlah pengikut dari suatu tarekat tertentu. Tentang hal ini, Gus Yusuf memberi tekanan bahwa peran figur Kiai Hasyim Asyari

⁷³ *Uzlah*, atau menyendiri, adalah laku yang lazim dilaksanakan para salik dalam menempuh masa-masa *tareqat*.

⁷⁴ Wawancara tentang topik ini berlangsung pada 17 Juni 2017 di kediaman Kiai Noor Machin Chudlori.

sebagai guru yang diteladani Kiai Chudlori sangat penting untuk dipertimbangkan, lebih-lebih terkait dengan sikap Kiai Chudlori yang tidak mengikatkan dirinya dengan organisasi tarekat tertentu. Gus Yusuf yang diwawancara pada 16 Juni 2017 di ruang tamu kediamannya menjelaskan:

“Ndak ada silsilah kalau Abah anggota tarekat; kalau akrab, iya.. Kakek saya Mbah Dalhar..kiai pertama Abah, Mbahyai Siradj Payaman itu beliau ‘muqaddam’ Syadziliyah, tapi Abah Chudlori ndak ada silsilah tarekat. Sikap Abah ini nunut Mbah Hasyim, yang ndak masuk tarekat dan ndak juga melarang..” (Tidak terdapat silsilah yang menunjukkan bahwa Abah [Kiai Chudlori] termasuk anggota dari suatu tarekat; kendati demikian, ia akrab dengan tarekat.. Kakek saya, yakni Mbah Dalhar.. [juga] kiai pertama Abah: Mbahyai Siradj, keduanya merupakan *muqaddam* [mursyid] tarekat Syadziliyah, tetapi Abah Chudlori tidak ada silsilah tarekat.. Sikap Abah tersebut [tidak terikat dengan tarekat] mengacu pada Mbah Hasyim [Kiai Hasyim Asyari] yang tidak termasuk anggota tarekat dan tidak [juga] melarang tarekat..).

Demikian, empat fase sebagaimana telah diuraikan di atas, berikut juga pengaruh Kiai Hasyim Asyari yang diteladani Kiai Chudlori, adalah dua faktor yang turut membangun sisi sufistik Kiai Chudlori. Kendati demikian, tidak hanya empat fase tersebut dan pengaruh figur kiai Hasyim Asyari saja yang menjadi faktor pembangun sisi sufistik Kiai Chudlori. Mengacu beberapa keterangan dari Pranowo (2008) dan Muhtarom (t.t), kondisi sosial-budaya ketika Kiai Chudlori hidup—paling tidak, semasa *nyantri* hingga memimpin pesantrennya sendiri—juga turut menjadi faktor yang menentukan beberapa bentuk amalan sufistik yang diamalkan kiai Chudlori yang, pada gilirannya, menjadi tradisi amalan sufistik yang dikurikulumkan di Pesantren Tegalrejo. Hal ini, misalnya, tampak pada pembatasan uang saku bagi setiap santri di Pesantren Tegalrejo dan puasa *ngrowot*. Untuk yang pertama adalah cerminan dari sikap Kiai Chudlori yang cenderung berhemat semasa *nyantri* kendati memiliki uang saku yang lebih dari cukup pada masanya; sementara untuk yang kedua, yakni puasa *ngrowot*, adalah praktik puasa yang

berkaca pada laku prihatin Kiai Chudlori semasa *nyantri* terhadap keadaan sekitar yang kekurangan bahkan untuk membeli beras.⁷⁵

Sampai pada bagian ini, paling tidak, dapat disimpulkan bahwa empat fase masa belajar Kiai Chudlori, juga pengaruh dari Kiai Hasyim Asyari, dan keadaan sosial yang mengiringi kehidupan Kiai chudlori; adalah faktor-faktor penentu bagi ketasawufan Kiai Chudlori yang pada masa sekarang terepresentasi melalui kurikulum Pesantren Tegalrejo. Aspek tasawuf warisan dari kiai pendiri sebagaimana telah dijelaskan inilah yang menjadikan Pesantren Tegalrejo lebih khas jika dibandingkan dengan pesantren-pesantren tasawuf lainnya. Pada tahun 1957, tepatnya pada 12-13 September, Pesantren Tegalrejo bahkan dipilih sebagai lokasi berlangsungnya pembentukan *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarrah* yang dihadiri tidak hanya oleh kiai-kiai tradisional melainkan juga ratusan *mursyid* tarekat se-Indonesia⁷⁶.

Seiring perkembangannya, Pesantren Tegalrejo kini menampung 4317 santri putra dengan 200 lebih guru/*qari*. Dua kompleks pun dibangun pada tahun 2009 untuk menampung santri putri yang diasuh oleh Kiai Mudrik Chudlori, putra ketiga Kiai Chudlori untuk kompleks API Putri I, dan Kiai Damanhuri, menantu Kiai Chudlori untuk API Putri II. Bahkan, pada tahun 2010, para putra Kiai Chudlori, saat itu mencakup Kiai Abdurrahman Chudlori, Mudrik Chudlori, Chanif Chudlori, Noor Machin Chudlori, Chaidar Chudlori, dan Yusuf Chudlori; membangun yayasan yang berfokus pada bidang pendidikan, yakni Yayasan Subhanul Wathon dan membawahi lembaga pendidikan sejak TK, MI, SMP, SMK, dan satu Institut

⁷⁵ Rincian amalan sufistik lainnya di Pesantren Tegalrejo sengaja peneliti pisahkan uraiannya pada poin tersendiri, lihat poin 4.2.3.

⁷⁶ Wawancara dengan Muhammad Rajab, masyarakat sekitar Pesantren Tegalrejo, di kediamannya pada 18 Juni 2017.

di Magelang Jawa Tengah. Yayasan ini, meski menjalin kerjasama dengan beberapa pihak, namun sepenuhnya merupakan kepanjangan tangan dari perkembangan Pesantren Tegalrejo guna memenuhi kebutuhan pendidikan formal di wilayah sekitar Pesantren Tegalrejo⁷⁷. Selanjutnya, untuk melengkapi gambaran tentang struktur kepengurusan, kurikulum dan aktivitas santri, serta ragam kajian dan amalan di Pesantren Tegalrejo, poin-poin berikut adalah penjelasannya.

4.2.1 Struktur Kepengurusan di Pesantren Tegalrejo

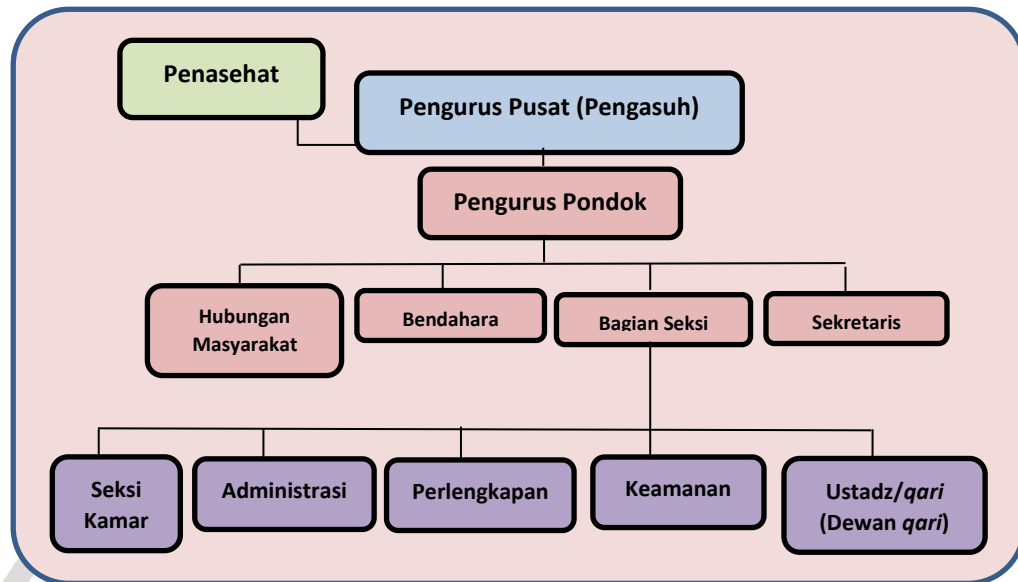
Struktur kepengurusan di Pesantren Tegalrejo terdiri dari penasehat, pengurus pusat (pengasuh), dan pengurus komplek. Pengurus pusat dan penasehat dijabat oleh keturunan Kiai Chudlori; sementara pengurus pondok dijabat oleh satri-santri senior di Pesantren Tegalrejo. Pengurus pondok terdiri atas lima bagian: kepala pondok (lurah) dan wakilnya, hubungan masyarakat, bendahara, sekretaris, dan seksi yang terdiri dari ketua seksi yang membawahi lima seksi lainnya: seksi *ustadz/qari*, administrasi, keamanan, perlengkapan, dan seksi kamar (seksi kamar membawahi setiap ketua komplek yang terdiri dari sembilan komplek: komplek A sampai I).

Beberapa dari mereka yang menjabat sebagai pengurus pondok, di antaranya juga merupakan *ustadz* pesantren yang mengajar di madrasah Pesantren Tegalrejo, atau sebagai fasilitator *sorogan*. Reorganisasi jabatan kepengurusan ini—meliputi pusat maupun pondok—dilaksanakan setahun sekali, tepatnya pada kisaran akhir bulan Syawal, melalui rapat yang dihadiri oleh semua jajaran: pengurus pusat, penasehat, dan pengurus pondok.⁷⁸ Untuk periode 1437/1438

⁷⁷ Wawancara tentang topik ini berlangsung pada 17 Juni 2017 di kediaman Kiai Noor Machin Chudlori

⁷⁸ Wawancara dengan Ahmad Djauhar, lurah pondok Pesantren Tegalrejo, pada 15 September 2016.

Hijriah atau 2016/2017 M, struktur kepengurusan Pesantren Tegalrejo ialah sebagai berikut:



Skema 4. Bagan Struktur Kepengurusan Pesantren Tegalrejo

Sumber: data olahan peneliti

Pengasuh Pesantren Tegalrejo ialah Kiai Yusuf Chudlori, sedangkan penasehatnya adalah saudara-saudaranya: Kiai Mudrik Chudlori, Kiai Chanif Chudlori, Kiai Noor Machin Chudlori, dan Kiai Chaidar Chudlori. Sementara untuk pengurus komplek: lurah pondok Pesantren Tegalrejo adalah Ahmad Djauha dengan Imam Bukhori sebagai wakilnya; Sabilul Mubin menjabat bagian hubungan masyarakat; Miftah Ahmad sebagai bendahara; Komaruddin Tarso sebagai sekretaris; sementara Nabil Said ketua bagian seksi. Untuk seksi, bagian ini membawahi lima seksi lainnya: Ridwan Edi sebagai penanggung jawab seksi ustadz/qari', Aris sebagai seksi administrasi, Panggih N. Lelono seksi perlengkapan, Toni Anwar sebagai seksi keamanan, dan Saiful Hadi untuk seksi kamar. Segenap pejabat dalam struktur kepengurusan inilah yang bertanggung

jawab sepenuhnya, tentu berdasarkan pada tugas masing-masing, terhadap seluruh santri dan kelangsungan lembaga Pesantren Tegalrejo.

Gambar 5.
Rapat Pengurus Pondok



Sumber: Data olahan peneliti

4.2.2 Kurikulum Pesantren Tegalrejo dan Aktivitas Santri

Kurikulum di Pesantren Tegalrejo terbagi menjadi delapan tingkat kelas; jenjang tempuh pendidikan tersebut lazimnya menghabiskan waktu kurang-lebih tujuh tahun: satu tahun untuk masing-masing tingkat kelas. Kendati demikian, tidak menutup kemungkinan bahwa jenjang pendidikan tersebut dapat ditempuh kurang dari tujuh tahun, lantaran terdapat akselerasi yang prosesnya dilalui melalui tes seleksi di hadapan dewan *qari*. Delapan tingkat kelas tersebut ialah—dari tingkat awal menuju akhir: kelas *sifr*, *al-Jurumiyah*, *Shorf*, *Alfiyah*, *Fath al-Mu'in*, *Mahalli*, *Bukhari*, dan terakhir kelas *Ihya'*.

Kelas *sifr* adalah tingkat dasar pendidikan di Pesantren Tegalrejo. Kelas ini ditujukan bagi santri yang belum menguasai baca dan tulis aksara Arab. Betapapun hal ini jarang terjadi di Pesantren Tegalrejo, namun mengingat segenap kajian di

Pesantren Tegalrejo merupakan kajian berbahasa Arab, kelas ini tetap diadakan terutama untuk mengidentifikasi kepiawaian santri baru dalam baca dan tulis aksara Arab. Untuk ajaran tahun ini, 2016/2017, tidak terdapat satu pun santri yang berada pada tingkat kelas ini.

Tingkat kedua adalah kelas *Al-Jurumiyah*. Pada tingkat ini santri difokuskan untuk mempelajari dasar dari ilmu alat, *fiqh*, akidah, dan tajwid. Untuk ilmu alat, kitab yang dipelajari ialah kitab-kitab kategori *nahw* meliputi *Awamil al-Mi'a* atau yang lebih dikenal sebagai *kitab jurjani* karya 'Abd al-Qadir Ibn 'Abd al-Rahman al-Jurjani (w. 1078 M) dan *Muqaddimah al-Jurumiyah* karangan Abu 'Abdullah Muhammad Ibn Daud al-Shanhaji Ibn Ajurrum (w. 1223 M). Sementara untuk kitab *fiqh*, *Safinnat al-Najah* Salim Ibn Sumayr al-Hadrami (w. 1855 M) dan *Mukhtashar* karya Abu Syuja' al-Ishfahani adalah kitab-kitab yang dipelajari di tingkat ini. Adapun untuk akidah, kajiannya ialah ragam kitab berorientasi Asy'ariyah seperti *Aqidat al-Awwam*-nya Ahmad Marzuqi Maliki al-Makki (w. kisaran 1870an M), *Jawhar al-Tauhid* karya Ibrahim al-Laqqani (w. 1631 M), dan *Fath al-Majid* karya Nawawi Banten. Sedangkan untuk tajwid—ilmu tentang pelafalan aksara Arab, *Tuhfah al-Athfal* karangan Sulaiman Jumzuri dan *Hidayah al-Shibyan* adalah dua kitab yang dipelajari di tingkat ini.

Selanjutnya, tingkat ketiga atau *sharf*, merupakan tingkatan kelas yang ragam kajiannya didominasi oleh ilmu alat, yang kali ini tidak hanya kategori *nahw* saja melainkan juga kajian tentang tata kata benda dan kata kerja Arab berikut aturan perubahannya: *sharf*. Untuk *nahw*, kitab yang digunakan adalah *Imrithi* karya Syaraf Ibn Yahya al-'Imrithi, sedangkan untuk *sharf*-nya, kitab-kitab yang dipelajari pada tingkat ini ialah *Al-Bina' wa al-Asas* karya Mulla al-Danqari,

Qowaid al-I'rob karya Ibn Hisyam (w. 1360 M), dan *Amtsilah al-Tashrifiyah* karya Muhammad Ma'shum 'Ali Jombang. Adapun selain *nahw* dan *sharf*; fiqh dengan kitabnya *Fath al-Qarib* karangan Ibn Qasim al-Ghazi dan kajian akhlak dengan kitabnya *Ta'lim al-Muta'allim* karya Burhan al-Islam al-Zarnuji adalah dua kajian yang juga dipelajari pada tingkat ini.

Tidak lebih padat dari tingkat-tingkat kelas sebelumnya, mata pelajaran yang dikaji pada tingkat keempat, yakni kelas *Alfiyah*, cenderung spesifik pada ilmu alat dan fiqh saja. Untuk ilmu alatnya, berfokus pada kitab *Alfiyah* karangan Abdullah Ibn al-Rahman al-'Aqil dan satu kitab kategori *balaghah*, atau retorika bahasa Arab, dengan kitabnya *Jauhar al-Maknun* karangan 'Abdurrahman al-Akhdzari (w. 1514 M). Sedangkan untuk kajian fiqh-nya, tingkat kelas ini berpegang pada *Minhaj al-Qawim* karya Ibn hajar al-Haitami.

Pada tingkat kelima, yakni kelas *Fath al-Mu'in*, kajian kembali lebih padat dan mencakup mata pelajaran fiqh dan ushul fiqh, tafsir serta ilmu alat. Untuk fiqh dan ushul fiqh, kitab-kitab yang dipelajari adalah *Fath al-Mu'in* karya Zainuddin al-Malibari, *Fath al-Wahab* karangan Zakaria al-Anshari, *Minhaj al-Thalibien*, dan *Bidayat al-Mujtahid* karya Ibn Rusyd; sedangkan untuk ilmu tafsir, *Al-Mahalli* (atau yang lebih dikenal sebagai kitab *jalalain*) adalah kitab tafsir yang dikaji. Adapun untuk ilmu alat, tingkat kelas ini berfokus pada kategori *manthiq*, atau logika, dengan kitab yang dikaji: *Sullam al-Munauraq* karya al-Akhdzari dan kitab syarah atasnya, *Idhah al-Mubham* karya Ahmad al-Damanhuri.

Tingkat keenam, atau kelas *Mahalli*, ialah kelas yang seluruh kegiatan belajarnya difokuskan pada ilmu tafsir, pendalaman fiqh dan ushul fiqh, serta pengantar pada kajian hadist yang akan ditempuh pada tingkat berikutnya. *Al-*

Mahalli masih tetap dikaji pada kelas ini, kitab-kitab kategori fiqh dan ushul fiqh yang selesai dipelajari di kelas-kelas sebelumnya juga didalami dalam kelas ini. Adapun untuk pengantar kajian hadist, *Bulugh al-Maram*, *Arba'in Nawawi*, dan *Shahih Muslim* ialah kitab-kitab yang dikaji pada kelas ini. Baru kemudian, tepat pada tingkat ketujuh, kelas *Bukhari*, mata pelajaran yang dikaji ialah sepenuhnya tentang hadist, mencakup: *Riyadh al-Shalihin*, *Durratun Nashihin*, dan *Shahih Bukhari*, serta beberapa kitab syarah hadist seperti *Majalis al-Saniyah*.

Gambar 6.
Santri tingkal *Al-Jurumiyah* di ruang kelas sebelum waktu mengaji dimulai



Sumber: Data olahan peneliti

Akhir dari tingkatan kelas di Pesantren Tegalrejo adalah kelas *Ihya'*, yang berfokus pada kajian tasawuf disertai dengan kelas *bathsul masail*, yakni sejenis pendekatan dalam mengurai permasalahan dan pengambilan keputusan. Ragam kitab tasawuf yang dikaji pada tingkat ini ialah *Ihya' Ulumuddin*, *Bidayat al-Hidayah*, dan *Minhaj al-'Abidin* karya al-Ghazali berikut kitab syarah atasnya: *Maraqi' al-Ubudiyyah* karya Nawawi Banten dan *Siraj al-Thalibin* karya Ikhsan Jampes (w. 1952 M). *Hikam* karya Ibn Atha'illah al-Iskandari, *Hidayah al-Adzkiya'*-nya Zainuddin al-Malibari (w. 1582 M), serta *Kifayat al-Atqiya'* karya

Sayyid Bakri Ibn Shatha' (w. 1892 M) juga merupakan kajian tasawuf yang didalami pada kelas ini. Untuk *bahsul masail*, setiap santri yang termasuk dalam kelas ini diwajibkan mengikutinya pada pukul 21.00 hingga 22.00 WIB setiap hari kecuali Kamis malam.

Aktivitas belajar-mengajar di madrasah Pesantren Tegalrejo terbagi menjadi dua sesi, *pertama* dimulai paska ashar; sedangkan *kedua* dimulai usai isya, di kelas masing-masing. Aktivitas tersebut berlangsung sejak Jumat malam pukul 19.30 WIB hingga Kamis pukul 17.00 WIB: Kamis malam, tepatnya paska isya, diisi dengan *manaqiban* berjamaah dan latihan khotbah (*khitobah-an*). Hari Jum'at, sering dianggap sebagai hari libur kendati terdapat beberapa aktivitas yang diharuskan dilaksanakan oleh setiap santri, misalnya shalat berjamaah. Rincian keseluruhan aktivitas tersebut tertera pada tiga tabel berikut:

Tabel 3.
Aktivitas Rutin Santri (non-pendidikan formal) di Pesantren Tegalrejo

Waktu (dalam WIB)	Aktivitas	Keterangan
03.30-04.00	Bangun, sahur, dan persiapan shalat subuh berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
04.00-05.00	Shalat subuh, wirid, dan pembacaan <i>asma al-husna</i> berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
05.00-05.30	<i>Nadhaman Imrithi</i> dan <i>Alfiyah</i> berjamaah	Wajib bagi tingkat <i>Sharf-Ikhyah</i>
05.30-09.30	Istirahat	-
09.30-11.00	Sorogan	Wajib bagi seluruh santri
11.00-12.00	Istirahat dan persiapan shalat dzuhur berjamaah	-
12.00-12.30	Shalat dzuhur berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
12.30-15.00	Istirahat dan persiapan shalat ashar berjamaah	-
15.00-15.30	Shalat ashar berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
15.30-17.00	Kelas madrasah	Wajib bagi seluruh santri
17.00-18.00	Istirahat dan persiapan shalat maghrib berjamaah	-
18.00-19.30	Berbuka puasa, shalat maghrib, mujahadah <i>nihadh al-mustaghfirin</i> , dan shalat isya berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
19.30-21.00	Kelas madrasah	Wajib bagi seluruh santri
21.00-22.00	Belajar bersama dan <i>Bahsul masail</i>	<i>Bahsul masail</i> khusus bagi santri tingkat <i>Ikhyah</i>
22.00-00.30	Istirahat	-
00.30-01.00	<i>Qiyam al-lail</i> : Shalat sunah hajat, tahajud, witir, dan mujahadah <i>nihadh al-mustaghfirin</i> berjamaah	Wajib bagi tingkat <i>Sharf-Ikhyah</i>
01.00-03.30	Istirahat	-

Sumber: Wawancara dengan lurah pondok Ahmad Djauhar, dan observasi.

Tabel 4.
Aktivitas Rutin Santri (berpendidikan formal) di Pesantren Tegalrejo

Waktu (dalam WIB)	Aktivitas	Keterangan
03.30-04.00	Bangun, sahur, dan persiapan shalat subuh berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
04.00-05.00	Shalat subuh, wirid, dan pembacaan <i>asma al-husna</i> berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
05.00-05.30	Nadhaman <i>Imrithi</i> dan <i>Alfiyah</i>	Khusus bagi tingkat ketiga (<i>sharf</i>) hingga tingkat akhir
05.30-06.30	Persiapan sekolah umum	-
14.00-15.00	Sorogan	-
15.00-15.30	Shalat ashar jama'ah	-
15.30-17.00	Kelas madrasah	-
17.00-18.00	<i>Sorogan</i> , persiapan berbuka puasa, dan persiapan shalat maghrib berjama'ah	Wajib bagi seluruh santri
18.00-19.30	Berbuka puasa; shalat maghrib, mujahadah <i>nihadh al-mustaghfirin</i> , shalat isya berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
19.30-21.00	Kelas madrasah	Wajib bagi seluruh santri
21.00-22.00	Belajar bersama dan <i>bahtsul masail</i>	Bahtsul masail khusus bagi santri tingkat <i>Ikhyah</i>
22.00-00.30	Istirahat	-
00.30-01.00	<i>Qiyam al-lail</i> : Shalat sunah hajat, tahajud, witir, dan <i>mujahadah nihadh al-mustaghfirien</i> berjamaah	Wajib bagi tingkat <i>Sharf-Ikhyah</i>
01.00-03.30	Istirahat	-

Sumber: Wawancara dengan lurah pondok Ahmad Djauhar dan observasi.

Tabel 5.
Aktivitas Kamis Malam di Pesantren Tegalrejo

Waktu (dalam WIB)	Aktivitas	Keterangan
Kamis Malam 18.00-19.30	Berbuka puasa; shalat maghrib, mujahadah <i>nihadh al-mustaghfirin</i> , shalat isya berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
19.30-22.30	<i>Manaqiban (barzanzi)</i> dan Khitobahan	Wajib bagi seluruh santri
Kamis malam memasuki hari Jumat 22.30-00.30	Istirahat	-
Hari Jumat 00.30-01.00	<i>Qiyam al-lail</i> : Shalat sunah hajat, tahajud, witir, dan <i>mujahadah nihadh al-mustaghfirien</i> berjamaah	Khusus bagi tingkat ketiga (<i>sharf</i>) hingga tingkat akhir
01.00-03.30	Istirahat	-
03.30-04.00	Bangun, sahur, dan persiapan shalat subuh berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
04.00-05.00	Shalat subuh, wirid, dan pembacaan <i>asma al-husna</i> berjamaah	Wajib bagi seluruh santri
05.00-12.00	-	-
12.00-12.30	Shalat dzuhur berjamaah	Wajib bagi seluruh santri yang tidak bersekolah formal
12.30-15.00	-	-
15.00-15.30	Shalat ashar berjamaah	Wajib bagi seluruh santri yang tidak bersekolah formal
15.30-18.00	-	-
Memasuki Sabtu malam 18.00-19.30	Berbuka puasa; shalat maghrib, mujahadah <i>nihadh al-mustaghfirin</i> , shalat isya berjamaah	Wajib bagi seluruh santri dan aktivitas selanjutnya kembali aktif sesuai jadwal sebagaimana tertera pada tabel 2 dan 3

Sumber: Wawancara dengan lurah pondok Ahmad Djauhar dan observasi.

Selain aktivitas yang telah diuraikan dengan rinci dalam tiga tabel di atas, terdapat juga aktivitas yang *rutinan* dilaksanakan di Pesantren Tegalrejo. Aktivitas

tersebut ialah *ngaji pasaran* dan *khidzmah* yang dilaksanakan setiap Ramadhan. *Ngaji pasaran* adalah *bandongan* atau pengajian atas kitab-kitab yang telah ditentukan untuk dibahas dan dikhatamkan selama Ramadhan. Pengajian ini bersifat publik dan dapat diikuti oleh khalayak umum. Kitab-kitab yang dikaji lazimnya mencakup kajian fiqh, hadist, juga akhlak; dan khusus di Pesantren Tegalrejo, jadwal ngaji pasaran dilangsungkan setiap harinya selama Ramadhan dalam tiga sesi waktu: *pertama* pukul 9.30 WIB, *kedua* paska ashar, *ketiga* paska isya.

Gambar 7. Sorogan



Sumber: Data olahan peneliti

Adapun untuk *khidzmah*, atau pengabdian santri, juga dilaksanakan pada Ramadhan. Pengabdian ini dilakukan dengan mengirimkan santri, khususnya tingkat *Ihya'*, ke masjid-masjid di desa dan kota tertentu sebagai bentuk dari proses belajar bermasyarakat (dakwah) bagi santri sebelum lulus dan kembali ke daerah asalnya (*mukim*). Proses *khidzmah* berlangsung selama tiga minggu pada bulan Ramadhan. Daerah-daerah yang didatangi sebagai lokasi *khidzmah* mencakup

wilayah Kedu, juga wilayah-wilayah lain misalnya: Salatiga, Wonogiri, Yogyakarta, dan Semarang.

Terakhir, selain *ngaji pasaran* dan *khidmah*, terdapat juga aktivitas rutin yang diselenggarakan Pesantren Tegalrejo dan dikhususkan bagi para alumni. Aktivitas yang dimaksud ialah *senenan*. *Senenan* yang dilaksanakan tiga bulan sekali dan jatuh pada hari Senin ini diisi dengan kegiatan mengaji kitab dengan Gus Yusuf sebagai pengampunya. Kitab yang dikaji umumnya adalah kitab *fiqh*, *ushul fiqh*, dan tasawuf. Selain mengaji, aktivitas *senenan* juga merupakan wadah bagi alumni untuk tetap menjalin hubungan satu dengan lainnya.

4.2.3 Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo

Telah diurai pada poin-poin sebelumnya bahwa Pesantren Tegalrejo merupakan pesantren tasawuf non-afiliasi tarekat yang spesifikasi tasawufnya mencakup tidak hanya pada bidang kajian saja, melainkan juga pada aspek pelaksanaan amalan sufistik. Di Pesantren Tegalrejo, tidak terdapat rincian ataupun aturan tertulis mengenai amalan sufistik; ketentuan tentangnya—di samping memang sudah menjadi tradisi—lebih diatur dalam bentuk himbauan. Kendati demikian, setiap santri di Pesantren Tegalrejo hampir-hampir seluruhnya pernah melaksanakan ragam amalan sufistik yang menjadi tradisi di Pesantren Tegalrejo. Lebih-lebih, setelah ragam amalan sufistik tersebut diintegrasikan dengan kurikulum belajar-mengajar di Pesantren Tegalrejo sejak masa kepemimpinan digantikan oleh putra-putra Kiai Chudlori: Kiai Abdurrahman Chudlori dan Kiai Ahmad Muhammad, kisaran tahun 1973 (wawancara, Gus Yusuf, 16 Juni 2017).

Di Pesantren Tegalrejo, amalan sufistik terbagi menjadi dua kategori: *mujahadah* dan *riyadlah*. *Mujahadah*, yang berarti kesungguhan, merupakan

amalan yang berhubungan dengan konsep *taqarrub* (dekat, mendekatkan). Amalan sufistik jenis ini cenderung berbentuk pengamalan doa-doa dan *awrad* dalam format *hizb*. Berbeda dari *mujahadah*, *riyadlah* atau amalan asketis cenderung berupa laku yang lazimnya dalam bentuk puasa serta ragam jenis praktik yang berkaitan dengan disiplin fisik atau laku prihatin. Kebanyakan di antaranya bahkan berdasarkan pada amalan yang dilaksanakan oleh Kiai Chudluri semasa hidup.

Gambar 8.
Pelaksanaan *mujahadah nihadl al-mustaghfrien*



Sumber: Data olahan peneliti

Betapapun *mujahadah* dan *riyadlah* telak berbeda, di Pesantren Tegalrejo kedua kategori amalan sufistik ini lebih bersifat saling melengkapi daripada terpisah-pisah. Beberapa dari amalan tersebut bahkan termasuk amalan yang merupakan syarat bagi amalan lainnya (misalnya: satu amalan *riyadlah* dilaksanakan lantaran merupakan syarat sebelum melaksanakan satu amalan *mujahadah* tertentu). Selengkapnya, rincian ragam amalan sufistik dari kedua kategori tersebut, berikut integrasinya dengan kurikulum di Pesantren Tegalrejo, terurai sebagai berikut:

Pertama adalah ragam amalan sufistik yang termasuk dalam kategori *mujahadah*. *Mujahadah* di Pesantren Tegalrejo meliputi wirid *yaman huwa*, *hizb Ghazali*, *hizib Nawawi*, amalan *dalail al-khairat*, dan *mujahadah nihadl al-mustagfirin*. Wirid *yaman huwa*, atau lebih dikenal sebagai doa *sirr al-laduniy*, adalah wirid yang sebenarnya lazim diamalkan para santri di pesantren-pesantren tradisional Jawa. Wirid ini dilaksanakan lantaran keutamaannya yang dipercaya bermanfaat membuka tabir pengetahuan akan ilmu *laduniy* yang lazim dipahami oleh kalangan santri sebagai pengetahuan yang diperoleh tanpa proses belajar (atau proses yang tidak disadari?). Pengamalan wirid ini—yang terhitung ringkas—dilaksanakan setiap selesai shalat, meliputi shalat wajib maupun sunah.

Berbeda dari wirid *yaman huwa* yang dilaksanakan setiap selesai ibadah shalat baik wajib maupun sunah, maka amalan *mujahadah* berikutnya, yakni *hizb Ghazali*, lebih lazim dilaksanakan hanya setiap selesai shalat sunah malam saja, yakni sunah hajat dan tahajud. *Hizb Ghazali* adalah *hizb* karangan al-Ghazali. Mengamalkan *hizb* ini dianggap oleh kalangan santri memiliki manfaat guna melindungi dari godaan setan dan gangguan jin, serta, terutama, memudahkan terkabulnya hajat.

Tidak jauh berbeda dari *hizb Ghazali*, amalan *mujahadah* berikutnya juga masih merupakan amalan sufistik dalam format *hizb*, yakni *hizb Nawawi*. *Hizb* ini dikarang oleh Abu Zakariyya Muhyiddin al-Nawawi (w. 1277 M), ulama ahli fiqh dan hadist yang kitab karangannya, *Arba'in al-Nawawi*, populer di kalangan santri. *Hizb* ini dipercaya menjauhkan hal-hal buruk dari pengamalnya dan sebagai gantinya, mendekatkan hal-hal yang bermanfaat baik kepadanya, serta—justru ini

yang utama—meningkatkan kewibawaan. Pelaksanaan amalan *mujahadah* ini lazim diamalkan usai shalat sunah hajat dan tahajud.

Mujahadah selanjutnya adalah *dalail al-khairat*. *Dalail al-khairat* pada dasarnya merupakan kitab karangan Muhammad Ibn Sulaima al-Jazuli (w. 1.465 M) yang isinya meliputi doa-doa, *awrad*, serta prinsip dan tata-cara *tawassul*. Kumpulan doa dan *awrad* yang termaktub dalam kitab inilah yang diamalkan oleh santri Pesantren Tegalrejo sebagai bentuk *mujahadah*. Untuk dapat mengamalkan *dalail al-khairat*, setiap santri terlebih dahulu harus mendapatkan *ijazah* dari sang *mu'jiz*⁷⁹ amalan *dalail al-khairat*. Tentang yang terakhir ini, para santri Pesantren Tegalrejo umumnya meminta *ijazah* pada Kiai Muhammad Solichun pengasuh Pesantren Nurul Hasan Girirejo Tegalrejo dengan terlebih dahulu meminta izin kepada kiai-kiai Pesantren Tegalrejo.

Mujahadah yang terakhir adalah *nihadh al-mustaghfirin*: amalan *mujahadah* yang dirangkai oleh Kiai Ahmad Muhammad, putra kedua Kiai Chudlori. *Mujahadah nihadh al-mustaghfirin* terdiri dari rangkaian *awrad* yang diawali beberapa *tawassul* serta ragam wirid yang beberapa di antaranya merupakan nukilan ayat serta surat lengkap Al-Quran, lantas diakhiri dengan rangkaian doa yang terhitung panjang. Di Pesantren Tegalrejo, amalan *mujahadah* yang terakhir ini dilaksanakan usai shalat maghrib dan isya', serta pada saat *qiyam al-lail* yakni setelah shalat sunah hajat dan tahajud.

Amalan sufistik berikutnya adalah ragam amalan kategori *riyadlah*. Ragam amalan ini meliputi *qiyam al-lail*, ziarah yang lazim disertai *tawassul*, nyepi (*uzlah*), puasa ngrowot, serta ragam amalan yang disyaratkan sebelum

⁷⁹ Seorang, lazimnya kiai, yang memiliki wewenang dalam memberikan *ijazah* lantaran mempunyai silsilah akan amalan *dalail al-khairat*.

melaksanakan amalan *mujahadah* tertentu. *Qiyam al-lail* berarti disiplin melaksanakan ibadah di waktu malam baik berupa shalat sunah, mengaji Al-Qur'an, maupun wirid dengan konsisten. Waktu tersebut lazimnya dimulai dari selesai shalat isya' hingga pukul tiga pagi, lantaran sepanjang waktu inilah—terutama lepas pukul 12 malam—doa-doa serta hajat yang dipanjatkan dipercaya lebih di-*ijabat* daripada waktu-waktu lain. Pengertian ziarah di Pesantren Tegalrejo tidak jauh-jauh dari definisi yang dipahami oleh lingkungan pesantren tradisional pada umumnya, yakni mengunjungi makam-makam para alim sebagai bentuk *taqarrub* serta untuk mendoakan ulama atau kiai yang telah lebih dahulu meninggal, lantas, tentu, mempercayakan (bukan mempercayai) segenap hajat sang peziarah kepada ulama atau kiai yang dipercaya lebih dekat—lantaran kealimannya—kepada golongan yang diberkati Allah (*wali, tabi' tabi'in* dan sahabat Nabi Muhammad, serta Nabi Muhammad SAW). Pelaksanaan ziarah tersebut, dilaksanakan dengan cara mengunjungi makam-makam dan berdoa—tidak jarang juga mengamalkan *awrad, hizb*, atau sekadar mengaji Al-Qur'an—serta ber-*tawassul*.

Amalan *riyadlah* berikutnya adalah puasa *ngrowot*. Puasa *ngrowot* adalah bentuk puasa yang pelaksanaannya menghindari memakan makanan dari bahan dasar beras/nasi serta daging-dagingan dan, sebagai gantinya, lazimnya hanya memakan makanan nasi jagung atau ubi-ubian dengan lauk yang diolah dari bahan dasar sayur-mayur. Di Pesantren tegalrejo, puasa jenis ini dilaksanakan paling sedikit selama setahun, sebab jika mengacu tradisi yang diamalkan oleh santri lazimnya dilaksanakan selama tiga tahun sembari menjalankan tradisi *nahun*: tidak pulang ke rumah selama tiga tahun berturut-turut yang diwajibkan bagi setiap santri

Pesantren Tegalrejo. Beberapa di antara santri bahkan tampak mencoba puasa ngrowot untuk selamanya. Tentang puasa ngrowot, di kalangan santri Pesantren Tegalrejo bahkan sering menekankannya dalam bentuk adagium: “*nak durong riyadlah ngrowot, yo durong dadi santri Galrejo*” (jika belum *riyadlah ngrowot*, ya, belum menjadi santri Pesantren Tegalrejo).

Selain *ngrowot*, amalan sufistik *riyadlah* berbentuk puasa lainnya adalah ragam amalan yang disyaratkan sebelum mengamalkan amalan *mujahadah* terutama wirid *yaman huwa*, *hizb Ghazali*, *hizb Nawawi*, dan *dalail al-khairat*. Tentang *riyadlah* yang berkaitan dengan wirid *yaman huwa*, santri yang hendak mengamalkan amalan sufistik tersebut disyaratkan untuk berpuasa tanpa putus selama 41 hari terhitung dari hari pertama bulan Rajab sampai hari ke-11 bulan berikutnya: Sya’ban. Puasa untuk hal ini berbentuk puasa sebagaimana umumnya (sahur sebelum waktu imsak dan berbuka pada waktu maghrib), hanya saja dibarengi dengan menghindari memakan makanan yang terbuat dari daging-dagingan termasuk susu dan telur. Selama melaksanakan puasa tersebut—yang lazim disebut oleh kalangan santri sebagai *tirakat*—diwajibkan juga bagi santri yang tengah mengamalkan *riyadlah* tersebut untuk membaca wirid *yaman huwa* setiap selesai shalat wajib. Dan tepat pada hari terakhir, yakni hari ke 41, proses puasa juga dibarengi dengan puasa *ngebleng*, yakni puasa yang dalam pelaksanaannya dibarengi dengan meminimalisir kegiatan-kegiatan yang selama ini menjadi rutinitas—tentu selain ibadah wajib.

Berbeda dari *riyadlah* untuk amalan wirid *yaman huwa*; *riyadlah* berikutnya, yakni *hizb Ghazali* cenderung lebih dapat disamakan dengan *riyadlah* untuk amalan *hizb Nawawi*. *Riyadlah* yang dilaksanakan untuk kedua amalan

mujahadah tersebut adalah berpuasa sebagaimana umumnya (sahur sebelum waktu imsak dan berbuka pada waktu maghrib) selama tujuh hari berturut-turut beserta pembacaan *hizb* di setiap akhir shalat wajib. Kendati demikian, khusus untuk *hizb Nawawi* bentuk puasanya adalah *mutih*: hanya memakan makanan dari bahan pokok nasi—jikapun berlauk, tahu atau tempe yang dimasak atau kukus saja yang dibolehkan.

Lain halnya dengan *riyadlah* untuk amalan *mujahadah* yang telah dijelaskan di atas, *riyadlah* untuk *mujahadah* jenis *dalail al-khairat* adalah puasa selama tiga tahun berturut-turut kecuali untuk hari-hari yang diharamkan untuk berpuasa. Selama *tirakat* tersebut, santri diwajibkan membaca ragam wirid dan doa yang termaktub dalam kitab *dalail al-khairat* sedikitnya sekali dalam sepekan. Sebagaimana telah disinggung di atas, pelaksanaan *tirakat mujahadah dalail al-khairat* ini dilakukan setelah terlebih dahulu diizinkan oleh kiai Tegalrejo dan mendapat *ijazah* dari *mu'jiz*.

Di Pesantren Tegalrejo, pelaksanaan segenap ragam amalan sufistik yang telah dijelaskan di atas ditata berdasarkan pada tahapan kelas sesuai kurikulum. Untuk puasa *ngrowot*, pelaksanaannya diwajibkan bagi santri tahun kedua, yakni kelas *Al-Jurumiyah*. Pada tahun tersebut pula, santri dihibau untuk mengamalkan *riyadlah* sekaligus *mujahadah yaman huwa*. Tahun berikutnya, yakni tahun ketiga dan keempat: kelas *Sharf* dan *Alfiyah*, santri baru diperbolehkan mengamalkan *riyadlah* dan *mujahadah hizb Ghazali* maupun *Nawawi*. Baru pada tahun keempat, *Alfiyah*, santri diizinkan melaksanakan *riyadlah* dan *mujahadah dalail khairat* dengan terlebih dahulu meminta *ijazah* kepada sang *mu'jiz*. Adapun untuk ziarah dan *nihadh al-mustaghfirin*, setiap santri meliputi yang baru maupun lama

dihimbau untuk meluangkan 25 menitnya dalam sehari untuk melaksanakan *mujahadah* dan ziarah secara individu—terutama di makam Kiai Chudlori yang terletak 150 meter dari Pesantren Tegalrejo.

4.3 Karakteristik Informan

1. Lurah pondok Pesantren Tegalrejo: Ahmad Djauhar

Nyantri di Pesantren Tegalrejo selama 14 tahun, laki-laki usia 34 tahun asal Kebumen ini ialah santri yang sekaligus lurah pondok atau pengurus komplek di Pesantren Tegalrejo. Jabatan lurah pondok ini telah disandanginya selama tiga tahun ini berturut-turut. Selain menjadi lurah pondok, Ahmad Djauhar—sebagaimana santri-santri yang menempati posisi dalam jajaran pengurus komplek—juga merupakan ustadz/qari' yang bertugas sebagai mentor *sorogan* bagi santri-santri dan mengajar di madrasah Pesantren Tegalrejo. Untuk tahun ajaran ini, lurah pondok yang sebelum nyantri di Pesantren Tegalrejo pernah menempuh pendidikan di Lirboyo selama 4 tahun ini mengampu dua kelas: di kelas *Sharf* mengajar *Qawaid al-I'rab* dan *Minhaj al-Qawim* di kelas *Alfiyah*.

Melalui Ahmad Djauhar, akses atas segenap informasi tentang Pesantren Tegalrejo, terutama terkait dengan gambaran umum Pesantren Tegalrejo, struktur kepengurusan, kelembagaan, serta aktivitas di Pesantren Tegalrejo, santri, berikut dokumentasi atas itu semua, peneliti dapatkan. Ahmad Djauhar pula, yang mengantarkan peneliti untuk pertama kalinya bertemu kepada informan-informan lain seperti pengasuh Pesantren Tegalrejo yakni Kiai Yusuf Chudlori dan Kepala Desa (Kades) Kelurahan Tegalrejo, yakni Bapak Basuki. Terhitung, lurah pondok yang lebih suka dipanggil *Kang* (kakak) inilah, yang kerap kali mendampingi peneliti mengelilingi Tegalrejo dan sekitarnya selama proses turun lapang.

2. Ketua Seksi Dewan *Qari*’/ustadz: Ridwan Edi

Informan kedua ialah santri yang menjabat sebagai ketua seksi dewan *qari*’/ustadz di Pesantren Tegalrejo, yakni Ridwan Edi. Santri berusia 29 tahun asal Cilacap inilah yang bertugas menata jadwal pelaksanaan belajar-mengajar berikut menata *qari*’-*qari*’ sebagai pengajar dan kelas-kelas di madrasah Pesantren Tegalrejo. Santri yang telah menghabiskan waktu 13 tahun di Pesantren Tegalrejo ini terhitung telah dua tahun menjabat peran sebagai ketua seksi dewan *qari*’/ustadz di Pesantren Tegalrejo.

3. Pengasuh Pesantren Tegalrejo: Kiai Yusuf Chudlori

Kiai Yusuf Chudlori, pengasuh Pesantren Tegalrejo sekarang, adalah putra ragil dari pendiri Pesantren Tegalrejo, yakni Kiai Chudlori. Ayah empat anak kelahiran Magelang 9 Juli 1973 inipernah mengenyam pendidikan di Pesantren Lirboyo Kediri Jawa Timur selama sembilan tahun, empat tahun di Pesantren Tambak Kebumen Jawa Tengah, dan terakhir: dua tahun di Pesantren Dawuhan Kulon Purwokerto Jawa Tengah. Di Pesantren Tegalrejo, ia mengajar kitab-kitab utama di kelas *Sharf* dan *Ihya*’. Sebagai pemimpin pusat Pesantren Tegalrejo yang bertugas mengajar dan mengasuh santri-santrinya, Kiai Chudlori juga terbilang aktif dalam kegiatan di luar Pesantren Tegalrejo, utamanya yang berhubungan dengan pendidikan, sosial, politik, dan seni-budaya.

Keaktifan Kiai Yusuf Chudlori pada ranah di luar pesantren tampak dari kegiatannya dalam Komunitas Anti-Narkoba dan Zat Adiktif (KOMGANAZ) Magelang, menjabat sebagai Ketua DPW PKB Jawa Tengah, dan keterlibatannya dalam beberapa kegiatan sosial budaya: pendiri radio FAST FM Magelang yang

dijadikan sebagai medan dakwah. Kiai yang dikenal dekat dengan seni dan budaya ini juga merupakan salah satu pendiri Komunitas Merapi dan Komunitas Lima Gunung, sebuah komunitas seni dan budaya di wilayah lingkaran gunung Kedu. Selain itu, Kiai Chudlori juga memimpin yayasan yang dibangun oleh keluarga Chudlori, yakni Yayasan Subhanul Wathan: sebuah yayasan yang berkonsentrasi pada pendidikan formal.

4. Penasehat Pesantren Tegalrejo

Selain Kiai Chudlori selaku pengurus pusat, studi ini juga menyertakan dua penasehatnya sebagai informan: Kiai Mudrik Chudlori dan Kiai Noor Machin Chudlori. Keduanya ialah saudara kandung sekaligus kakak dari Kiai Yusuf Chudlori. Jika Kiai Mudrik adalah kakak ketiga dari Kiai Chudlori, maka Kiai Noor Machin Chudori ialah kakak ke delapan dari Kiai Chudlori. Kiai Mudrik, yang pernah nyantri di Pesantren Tebuireng dan kini berusia 62 tahun, merupakan kiai yang mengampu kajian-kajian utama hadist di Pesantren Tegalrejo. Berbeda dari Kiai Mudrik; maka adiknya, yakni Kiai Noor Machin yang kini berusia 53 tahun dan pernah mengenyam pendidikan di Pesantren Paculgoang Jombang Jawa Timur dan Tebuireng ini lebih cenderung padat mengajar kitab-kitab *fiqh* dan *ushul fiqh*. Dibandingkan dengan adik ragilnya, yakni Kiai Yusuf, maka kedua kiai penasehat Pesantren Tegalrejo ini lebih merupakan tipikal kiai pesantren kebanyakan: mengajar di pesantren dan dakwah di pengajian-pengajian.

5. Santri Pesantren Tegalrejo

Santri Pesantren Tegalrejo yang menjadi informan studi ini berjumlah tujuh santri. Masing-masing dari tujuh santri ini menempati jenjang kelas yang berbeda satu dengan yang lainnya. Santri yang *pertama* adalah Dwi Ari Setyadi. Laki-laki

usia 13 tahun asal Salatiga Jawa Tengah ini baru enam bulan menjadi santri di Pesantren Tegalrejo, dan termasuk dalam jenjang kelas dua, yakni kelas *Jurumiyyah*. Selama masa turun lapang studi ini, Dwi Ari yang masih tingkat 1 SMP di sekolah formal telah tiga bulan menjalankan *riyadlah* pertamanya, yakni puasa *ngrowot*, dan masih mempersiapkan diri untuk melaksanakan *riyadlah yaman huwa*.

Santri kedua adalah Siswandi: santri Pesantren Tegalrejo usia 15 tahun yang menempati kelas *Sharf*. Siswandi yang berasal dari Tegal Jawa Tengah ini juga bersekolah formal dan tengah menempuh jenjang akhir SMP. Sebagaimana santri-santri lain yang menjalankan *riyadlah ngrowot*, Siswandi pun demikian. Bahkan, ia telah merampungkan *riyadlah yaman huwa* dan bersiap untuk melaksanakan amalan-amalan sufistik pada jenjang berikutnya.

Informan berikutnya adalah santri setingkat di atas Siswandi, yakni Imron Rosyadi. Sebagai santri tingkat Alfiyah, Imron yang usianya jalan 18 tahun ini juga merupakan siswa tingkat akhir SMA di sekolah formal. Semasa turun lapang studi ini, santri asal Kediri Jawa Timur yang pernah setahun nyantri di Pesantren Bahrul Ulum Jombang ini telah menghabiskan waktu pendidikan selama tiga tahun di Pesantren Tegalrejo.

Santri lain yang menjadi informan studi ini ialah tiga santri yang masing-masingnya menempati tingkat *Fath al-Mu'in*, *Mahalli*, dan *Bukhari*. Ketiganya, meski telah menyelesaikan *riyadlah ngrowot* sesuai ketentuan batas waktu oleh Pesantren Tegalrejo, namun tetap *istiqamah* (konsistensi) melaksanakan puasa *ngrowot* sebagaimana lazimnya santri-santri di Pesantren Tegalrejo. Ketiga santri tersebut ialah Muhammad Zen yang lahir 19 tahun silam asal Bumiayu Jawa

Tengah dan sekarang memasuki kelas *Fath al-Muin*, Muhammad Nur Latif asal Magetan Jawa Timur yang berusia 21 tahun dan sekarang dalam jenjang kelas *Mahalli*, sementara yang terakhir ialah Alwi Yoes: santri Pesantren Tegalrejo asal Bogor Jawa Barat yang sekarang menempuh di kelas *Bukhari*. Dari ketiganya, hanya Muhammad Zen yang masih bersekolah formal dan tengah menempuh tingkat akhir di MAN 1 Magelang.

Informan terakhir yang termasuk dalam rujukan kategori jenjang kelas santri ialah Imam Bakhtiar. Santri asal Lampung Sumatra yang seusia dengan peneliti ini—yakni 25 tahun—tengah menempuh tingkat kelas akhir di Pesantren Tegalrejo, yakni tingkat kelas *Ihya'*. Pada masa studi ini berlangsung, santri gesit yang berencana melanjutkan pendidikannya di Pesantren Al-Munawwir Krapyak sembari mencoba studi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ini juga tengah melaksanakan *khidzmah* di daerah Gajah Demak Jawa Tengah.

6. *Abdi Dalem*: Muhammad Nurdjati dan Nasyit Manaf

Studi ini juga menyertakan abdi dalem Pesantren Tegalrejo sebagai sumber informasinya. Tentang abdi dalam, sebagaimana dipahami dalam tradisi pesantren tradisional—tidak terkecuali Pesantren Tegalrejo, beberapa santri yang menjabat dalam jajaran kepengurusan komplek Pesantren Tegalrejo adalah santri-santri yang juga termasuk kategori abdi dalem. Kendati demikian, studi ini memerlukan juga beberapa informan yang pernah memosisikan dirinya sebagai abdi dalem pada masa kepemimpinan sebelum Kiai Yusuf Chudlori. Abdi dalem tersebut ialah Muhammad Nurdjati dan Nasyit Manaf.

Muhammad Nurdjati, laki-laki berusia 42 tahun yang kini berstatus sebagai ayah dari empat anak ini merupakan abdi dalem semasa Pesantren Tegalrejo diasuh

oleh putra pertama dan kedua Kiai chudlori, yakni Kiai Abdurrahman Chudlori dan Ahmad Muhammad. Waktu tepatnya ialah kisaran tahun 1992-2006, sebelum kemudian mukim di tempat asalnya: Tulis Batang Jawa tengah. Ahmad, yang selain membuka *jami' ta'lim* di kediamannya sekaligus juga menjadi pengusaha tenun dan sablon ini, masih tetap berhubungan dengan Pesantren Tegalrejo, terutama melalui wadah ngaji *senenan* yang diselenggarakan sebulan sekali di Pesantren tegalrejo. Semasa ngabdi, ak Nur ini lebih kerap—atau justru merupakan—abdi dalem-nya Kiai Ahmad Muhammad.

Abdi dalem yang kedua ialah Nasyit Manaf, alumni Pesantren Tegalrejo tahun 2004. Laki-laki 34 tahun asal Purwokerto Jawa Tengah ini sekarang menetap di Kota Bogor dan bekerja sebagai guru di salah satu SMA di wilayah Cibinong. Nasyit yang lulusan IAIN Purwokerto ini menjadi abdi dalem Pesantren Tegalrejo—terutama kepada Kiai Abdurrahman Chudlori—kisaran 2003 hingga 2007.

7. Mursyid Tarekat Syadziliyah Magelang: Kiai Muhammad Solichun

Kiai Muhammad Solichun ialah pengasuh Pesantren Nurul Hasan Dusun Geger Girirejo Kecamatan Tegalrejo Magelang yang didirikan oleh ayahnya, Kiai Muchsin (w. 1986 M). Kiai humoris berusia 63 tahun ini juga merupakan mursyid tarekat Syadziliyah yang silsilahnya ia dapatkan dari ayahnya. Kepada kiai inilah, beberapa santri-santri wilayah Magelang termasuk santri Pesantren Tegalejo yang hendak melaksanakan amalan sufistik tertentu, terutama amalan dalail al-khairat, meminta ijasah sebagai bukti diizinkan untuk melaksanakan amalan sufistik tersebut.

8. Habib Luthfi Pekalongan

Maulana Al-Habib Muhammad Luthfi bin Ali bin Yahya ialah *habib*⁸⁰ kelahiran Pekalongan 69 tahun silam. Riwayat pendidikan yang pernah ia tempuh selain sekolah formalnya ialah belajar di bawah bimbingan ayahnya, sebelum kemudian, pada umur 12 tahun berangkat nyantri di Pesantren Kliwet Indramayu. Habib yang berpembawaan tenang ini juga pernah nyantri di Pesantren Bendo Kerep Cirebon, nyantri kepada Kiai Said Tegal, dan *mondok* di Pesantren Purwokerto asuhan Kiai Muhammad Abdul Malik Ilyas Ibn Ali; sebelum kemudian menghabiskan waktunya untuk menimba ilmu di Hadramaut selama tiga tahun. Kini, selain menjalankan kegiatan pengajian mingguan dan bulanan yang diselenggarakan di kediamannya, sang habib juga menjalankan perannya sebagai ketua (*ra'is 'Am*) *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah al-nadliyah* sekaligus ketua umum MUI (Majlis Ulama Indonesia) Pekalongan dan Jawa Tengah.

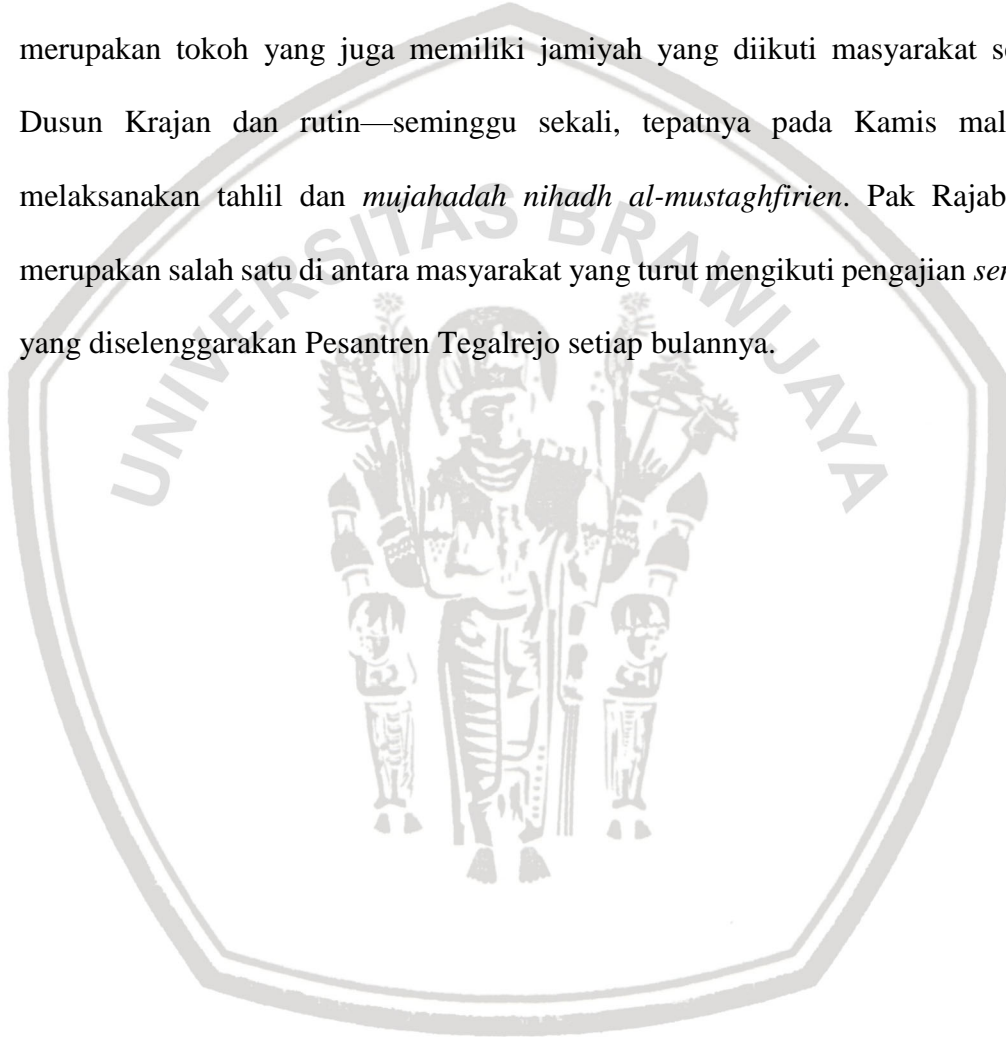
9. Kepala Desa Kelurahan Tegalrejo: Bapak Basuki

Bapak Basuki adalah Kepala Desa Kelurahan Tegalrejo. Laki-laki 43 tahun kelahiran Krajan Kelurahan Tegalrejo lulusan Sastra Indonesia IKIP Surabaya (sekarang Universitas Negeri Surabaya) ini telah empat tahun menjalani profesinya sebagai lurah. Sebelum menjadi kepala desa, bapak lima anak yang lebih akrab dipanggil Pak Lurah Bas ini berprofesi sebagai petani. Lurah yang *gayeng* dan pernah nyantri empat tahun di Pesantren Payaman ini juga aktif mengikuti ngaji *senenan* yang diselenggarakan di Pesantren Tegalrejo, berikut termasuk jamaah *nihadh al-mustaghfirin* dan *tahlil* di Dusun Krajan Tegalrejo pimpinan Bapak Basuki, tokoh desa Kelurahan Tegalrejo.

⁸⁰ Istilah habib merujuk pada arti: sosok yang secara rantai silsilah masih termasuk keturunan Nabi Muhammad.

10. Tokoh desa Kelurahan Tegalrejo: Muhammad Rajab

Muhammad Rajab adalah masyarakat yang tinggal di lingkungan Pesantren Tegalrejo. Bapak berusia 61 tahun ini merupakan warga dusun Krajan Kelurahan Tegalrejo yang rumahnya terletak 300 meter arah tenggara dari kompleks Pesantren Tegalrejo. Pak Rajab yang mantan sekretaris desa (*carik*) Kelurahan Tegalrejo ini merupakan tokoh yang juga memiliki jamiyah yang diikuti masyarakat sekitar Dusun Krajan dan rutin—seminggu sekali, tepatnya pada Kamis malam—melaksanakan tahlil dan *mujahadah nihadh al-mustaghfirien*. Pak Rajab juga merupakan salah satu di antara masyarakat yang turut mengikuti pengajian *senenan* yang diselenggarakan Pesantren Tegalrejo setiap bulannya.

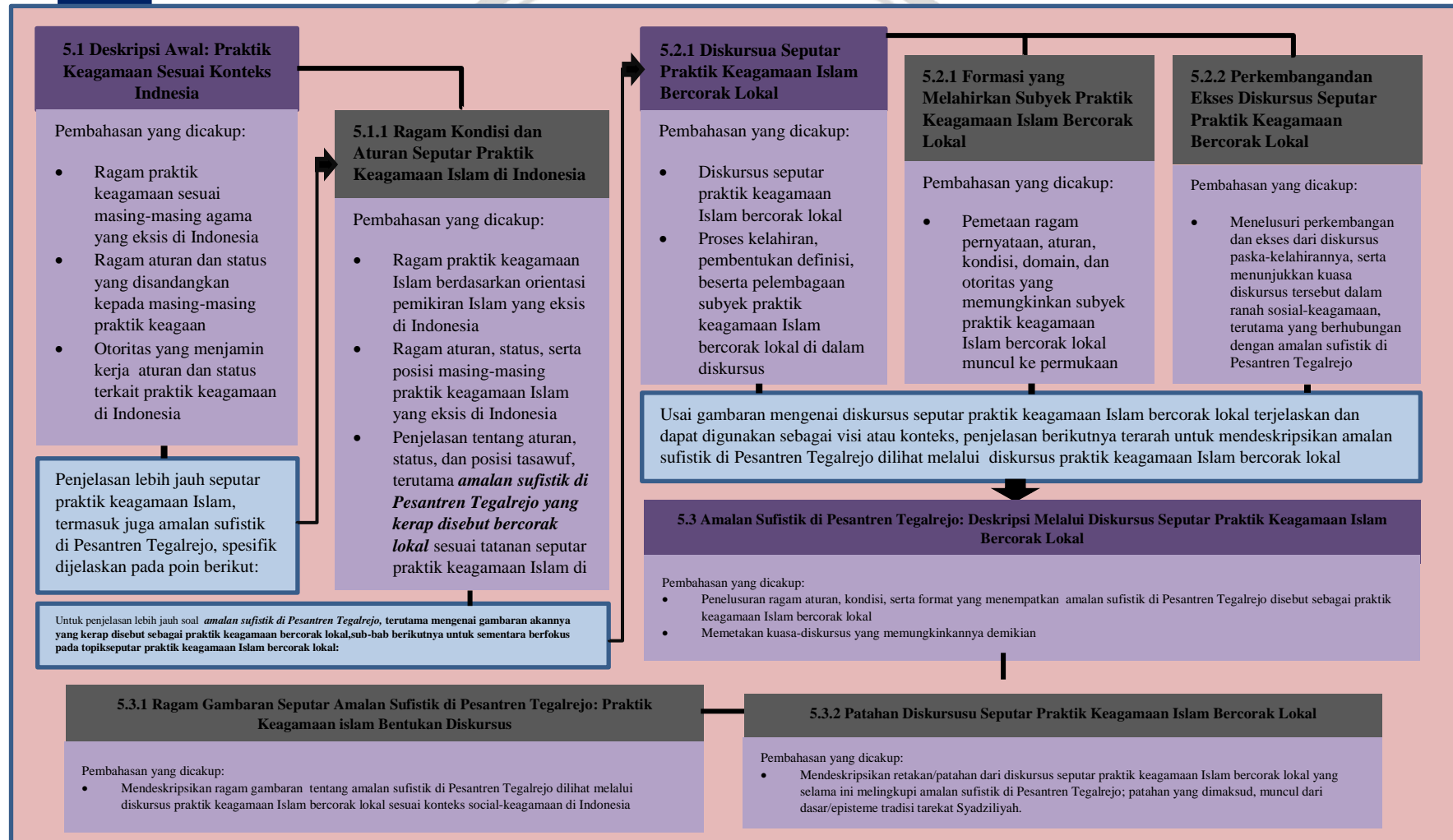


BAB V
AMALAN SUFISTIK DI PESANTREN TEGALREJO:
DESKRIPSI MELALUI DISKURSUS SEPUTAR PRAKTIK
KEAGAMAAN ISLAM BERCORAK LOKAL

Bab ini berisi pembahasan masalah studi ini: deskripsi tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo dilihat melalui diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Mengingat studi ini menempatkan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal sebagai visi, sudut pandang, atau konteksnya; maka penjelasan perihal diskursus inilah yang diuraikan terlebih dahulu dalam bab ini. Uraian yang didahulukan tersebut tadi terdiri dari dua sub-bab. Sub-bab *pertama*—yang dihadirkan guna menjelaskan gambaran seputar praktik keagamaan sesuai konteksnya, yakni negara Indonesia—berisi deskripsi ringkas tentang peta praktik keagamaan yang eksis di Indonesia berikut satu poin uraian spesifik praktik keagamaan Islam (beserta amalan sufistik, terutama di Pesantren Tegalrejo) sesuai konteks Indonesia. Sementara sub-bab *kedua*, yang hadir khusus untuk mengurai diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal; memuat uraian yang menjelaskan proses kelahiran subyek praktik keagamaan Islam bercorak lokal, yang, segera dilanjutkan dengan uraian perkembangan serta eksis diskursus tersebut terhitung paska-kelahirannya. Baru kemudian, usai diskursus seputar praktik keagamaan bercorak lokal tergambarkan dan, dengan demikian, visi tentangnya dapat dipahami sebagai konteks dan sudut pandang; maka pembahasan berikutnya, yakni sub-bab *akhir* dari bab ini, sepenuhnya berisi deskripsi tentang bagaimana amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo selama ini dilihat sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal.

Alur pembahasan bab ini, digambarkan skematis sebagai berikut:

Skema. Alur Pembahasan



Sumber: Data olahan peneliti

5.1 Deskripsi Awal Seputar Praktik Keagamaan: Konteks Negara Indonesia

Sejauh bahasannya adalah praktik keagamaan di Indonesia; maka hal *pertama* yang paling terkait dengannya tentulah agama itu sendiri, yang ajarannya menjadi rujukan bagi suatu praktik keagamaan yang dianut dan dilaksanakan oleh masyarakat Indonesia. Adapun yang *kedua*, ialah eksistensi agama dalam suatu wilayah yang, untuk konteks Indonesia, tidak hanya beragam namun juga—sebagaimana nanti dijelaskan secara ringkas—menempati latar sosial-politik yang cenderung berbeda satu sama lain. Dan, lantaran agama yang eksis di Indonesia demikian beragam, serta, mengingat konteksnya adalah *negara* Indonesia; maka terdapat *satu hal lagi* yang patut untuk diperhatikan selama bahasannya adalah praktik keagamaan. Hal tersebut ialah *status* yang disematkan untuk masing-masing agama tersebut sesuai ketentuan negara Indonesia: negara kesatuan republik dengan demokrasi Pancasila sebagai dasarnya dan, sesuai konstitusinya, mewajibkan setiap warga negaranya untuk beragama. Dengan jalan memerhatikan tiga hal tersebut inilah—tentu, beserta kaitan masing-masingnya—gambaran sosiologis tentang praktik keagamaan yang berlangsung di Indonesia, khususnya terkait eksistensi praktik keagamaan tersebut dalam tatanan negara, dapat dijelaskan.

Sesuai data Sensus Penduduk tahun 2010 dalam Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan Tahun 2016 (Keagamaan, 2017), agama yang eksis di Indonesia meliputi Hindu, Budha, Islam, Katolik, Protestan, Konghucu, dan agama-agama yang—sesuai laporannya—diklasifikasikan sebagai ‘lain-lain’. Maksud dari term ‘lain-lain’ ini adalah agama-agama yang disebut sebagai agama lokal Indonesia, yang sesuai klaim Kementerian Pariwisata dan Kebudayaan mencapai jumlah 200-an meski yang tercatat hanya 13 agama saja. 13 agama tersebut ialah

lima agama lokal yang berada di Jawa (Sunda Wiwitan, Agama Jawa Sunda, Buhun, Budi Luhur, dan Kejawen), tiga di Sulawesi (Aluk Todolo, Pahkampetan, dan Tonaas Walian), Naurus di Maluku, Parmalim dan Aliran Mulajadi Nabolon di Sumatra; Kaharingan di Kalimantan, Marapu di Sumba, Wetu Telu di Lombok, dan Hindu Dharma di Bali. Keseluruhan agama tersebut eksis di Indonesia dan masing-masingnya memiliki penganut. Hal tersebut, tampak dari hitungan prosentase Data Sensus Penduduk tahun 2010 yang menyebutkan bahwa dari jumlah total penduduk Indonesia yang mencapai 237,6 juta jiwa; 1,69 persennya tercatat sebagai penganut Hindu, 0,72 persen penganut Budha, 87,18 persen penganut Islam, 6,96 persen penganut Katolik, 2,9 persen penganut Protestan, 0,05 penganut Konghucu, sedangkan sisanya: 0,13 persen dimasukkan sebagai penganut agama lokal dan 0,38 persennya diidentifikasi sebagai ‘belum diketahui’.

Mengacu Tedi Kholiludin (2009), betapun agama-agama tersebut di atas tercatat eksis dan masing-masingnya dianut oleh masyarakat Indonesia; namun sesuai Keputusan Presiden Nomor 1 tahun 1965 dan Undang-Undang Nomor 5 tahun 1969, terdapat hanya enam saja yang ditentukan sebagai agama resmi bagi negara ini. Enam agama tersebut ialah Hindu, Budha, Islam, Katolik, Protestan, dan Konghucu—khusus yang disebut terakhir ini bahkan baru diputuskan sebagai agama resmi di Indonesia pada masa pemerintahan Abdurrahman Wahid melalui Keputusan Presiden Nomor 6 tahun 2000. Status resmi yang disandang enam agama inilah, yang memungkinkan praktik keagamaan masing-masing agama tersebut ditopang oleh lembaga-lembaga resmi bidang keagamaan yang didirikan sebagai bentuk implementasi undang-undang negara ini. Lembaga penopang tersebut meliputi instansi pada tingkat pusat, yakni Kementerian Agama (Kemenag)

Republik Indonesia, hingga Direktorat Jendral masing-masing agama resmi berikut organisasi-organisasi sosial-keagamaannya yang menjangkau hingga ke daerah-daerah¹. Kelangsungan praktik keagamaan agama-agama resmi ini, terutama dalam hal sosialisasi, lebih jauh juga didukung oleh lembaga pendidikan dan kebudayaan melalui sekolah-sekolah ataupun lembaga dakwahnya².

Berbeda dari enam agama berstatus resmi yang sudah disebutkan di atas, status agama-agama lokal yang terdapat di Indonesia sejauh ini diputuskan sebagai bukan agama melainkan *aliran kepercayaan*. Keputusan tersebut tampak dan kerap dianggap bermula dari putusan Departemen Agama pada tahun 1952 yang menetapkan definisi minimum agama hanya terbatas pada *ajaran yang disampaikan oleh nabi, memiliki kitab suci, dan diakui secara internasional*. Putusan inilah, salah satu dan terutama, yang mendasari eksistensi agama-agama lokal yang teridentifikasi tidak memenuhi definisi agama versi negara, dengan segera menempati posisi bukan agama melainkan—pada akhirnya kerap disebut—aliran kepercayaan (Kholiludin, 2009). Gejala pemosisian tersebut tampak tegas, lebih-lebih jika melihat bahwa agama-agama lokal di Indonesia selama ini dinaungi bukan oleh lembaga keagamaan sebagaimana enam agama yang diputuskan sebagai resmi melainkan dibawah oleh lembaga yang berurusan dengan budaya, bahasa, tradisi, pendidikan, dan pariwisata: dulu Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, kini Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Penetapan status agama-agama

¹ Mengacu pada Peraturan Presiden Nomer 83 Tahun 2015 tentang Kementerian Agama, terdapat lima Direktorat Jenderal (Ditjen) yang dibawah Kemenag: Ditjen Bimbingan Agama Hindu, Budha, Islam, Katolik, Protestan; sementara untuk Konghucu, terhitung sejak diusulkan oleh Majelis Tinggi Konghucu Indonesia (Matakin) pada tahun 2014, hingga kini belum didirikan. Adapun untuk organisasi sosial keagamaannya, selain Matakin yang mewadahi umat Konghucu, terdapat juga Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) untuk umat Hindu, Perwakilan Umat Budha Indonesia (Walubi) untuk umat Budha, Konferensi Wali Gereja Indonesia (KWI) untuk umat Katolik, Persekutuan Gereja-Gereja Indonesia (PGI) bagi penganut Protestan, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) bagi umat Islam.

² Tentang pendidikan, lihat Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Pendidikan Keagamaan; sementara tentang dakwah dan peraturannya, lihat Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan.

lokal sebagai aliran kepercayaan ini bukannya tanpa akibat. Justru, akibat tersebut, yang jamaknya dianggap diskriminatif baik dalam tataran struktural maupun kultural, kerap terjadi.³

Selain dua kategori agama di atas, terdapat satu kategori agama lagi yang sesuai konteks Indonesia dianggap bukan agama sebagaimana kasus agama lokal namun lebih tidak beruntung lantaran kategori agama jenis yang terakhir ini seringkali disebut sebagai kategori agama tereksklusi. Kategori agama tersebut adalah agama-agama yang lebih lazim dikenal di Indonesia sebagai *aliran sempalan*, yakni aliran keagamaan yang dipandang sebagai di luar *mainstream* agama yang diakui di Indonesia. Bentuk dari kategori jenis ini dapat berupa golongan, sekte, maupun aliran; terkadang juga merupakan gerakan keagamaan atau sekadar pedoman ibadah. Ringkasnya, kategori aliran sempalan ini menunjuk pada bentuk gejala keagamaan yang berada di luar atau dianggap terpisah dari ajaran agama yang keabsahannya diakui oleh negara atau mayoritas (Bruinessen, 2013).

Seperti halnya agama resmi maupun agama lokal, kategori aliran sempalan ini juga terhitung eksis serta tidak sedikit jumlahnya di Indonesia. Lagi, sama halnya dengan kategori agama resmi maupun agama lokal; aliran-aliran sempalan ini juga terbilang dianut oleh masyarakat Indonesia—betapapun minor. Saksi Yehova, Baha'i, Ahmadiyah (Lahore maupun Qadian), dan Islam Jamaah adalah beberapa contoh paling menonjol di antara banyaknya aliran sempalan yang terdapat di Indonesia (Keagamaan, 2017). Kategori aliran sempalan inilah, yang

³ Selain polemik pengisian kolom agama dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP), gejala yang dianggap diskriminasi meliputi juga: masalah perkawinan, pendidikan agama di sekolah-sekolah, praktik ibadah dan tempat ibadah. Seputar isu ini, lihat laporan-laporan yang dipublikasikan The WAHID Institute dan The Indonesian Legal Resourch Center (ILRC). Lihat juga: Tedi Kholiludin (2009) dan Samsul Maarif (2017) untuk uraian tentang polemik agama tak resmi dan aliran kepercayaan di Indoneisa.

dalam tatanan keberagamaan di Indonesia kerap disebut sebagai paham atau aliran bermasalah, yakni jenis kategori keagamaan yang, dilihat dari tatanannya di dalam negara Indonesia, acapkali diawasi keberadaannya dan/atau justru tidak diakui keabsahannya. Beberapa di antaranya bahkan dilarang dan dianggap sebagai aliran sesat (Maarif, 2017).

Mengamati uraian singkat di atas, tampak bahwa keberlangsungan suatu praktik keagamaan—agama apapun; sejauh konteksnya adalah Indonesia, tergantung bukan hanya pada ajaran maupun eksistensi masing-masing agama tersebut. Sebab, terdapat juga faktor lain yang selama ini turut menentukan keberlangsungan maupun perkembangan suatu praktik keagamaan di Indonesia. Faktor lain tersebut ialah status yang disandangkan kepada agama-agama yang menjadi rujukan suatu praktik keagamaan tersebut di dalam dan sesuai ketentuan tatanan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Status inilah, di antaranya, yang menjadi faktor penting untuk memahami keberlangsungan suatu praktik keagamaan versi Indonesia sejauh ini. Yakni, sebuah versi yang sesuai tatanannya mengondisikan setiap praktik keagamaan sebagai termasuk kategori dari *agama resmi*—dan dengan demikian legitim lagi ditopang oleh negara; sebagai bagian dari kategori *agama lokal*—dan dengan demikian menempati bukan agama melainkan aliran kepercayaan; atau, kategori yang teridentifikasi sebagai *aliran sempalan*—dan dengan demikian termasuk dalam aliran atau paham bermasalah yang, bukan hanya diawasi, melainkan juga rawan dilabeli sebagai sesat.

Tatanan sebagaimana dijelaskan di atas juga cenderung berlaku pada posisi tasawuf di Indonesia, utamanya amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo—subyek yang menjadi fokus utama studi ini. Namun, menimbang tasawuf dan amalan

sufistik di Pesantren Tegalrejo merupakan praktik keagamaan yang termasuk bagian dari agama Islam. Juga, mengingat amalan tersebut berlangsung di dalam lembaga pendidikan pesantren tradisional yang memiliki struktur dan jaringannya sendiri. Maka, deskripsi tentangnya ada baiknya diurai spesifik pada poin berikut:

5.1.1 Ragam Kondisi dan Aturan Seputar Praktik Keagamaan Islam Konteks Sosio-Religius Indonesia: Menuju Deskripsi Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo

Ditinjau dari ajarannya, praktik keagamaan Islam—dilihat dari aspek syariah (yurisprudensi) ataupun akidah (teologi); berdasarkan bentuk *mahdhah* ataupun *ghair mahdhah*; *ubudiyah*, *muamalah*, maupun *maliyah*—pada prinsipnya bersandar kepada Al-Qur'an dan hadist. Dua sandaran tersebut adalah sumber yang paling utama dan tidak tergantikan. Tidak terkecuali bagi praktik keagamaan Islam di Indonesia. Hanya saja, mengingat konteksnya adalah sosial-keagamaan di negara Indonesia, maka terdapat sedikitnya dua faktor yang patut untuk diperhatikan. Faktor yang *pertama* ialah ragam kategori Islam (orientasi) yang sampai dan berkembang di Indonesia sebagaimana sempat dideskripsikan pada bab sebelumnya—tentu, di samping beberapa aliran keagamaan Islam yang muncul dan dianggap bermasalah seperti nanti akan dijelaskan. Sementara faktor yang *kedua* ialah turut andilnya negara dalam urusan agama masyarakatnya, terutama melalui lembaga-lembaga yang dibangun beserta ragam kebijakan yang disahkan. Dua faktor inilah, berikut hubungan yang terjalin di antara keduanya, yang akan menjelaskan aktualisasi praktik keagamaan Islam di Indonesia, khususnya terkait ragam kondisi dan aturannya.

Telah disinggung pada bab sebelumnya bahwa pemikiran Islam yang sampai dan berkembang di Indonesia tidak hanya satu kategori melainkan tiga:

tradisi Islam tradisional, Islam modernis/reformis, dan Islam skripturalis. Tiga kategori tersebut, betapapun sama-sama mengklaim sebagai Sunni, memiliki perbedaan dalam pendekatannya terhadap Al-Qur'an dan hadist. Tradisi Islam tradisional menekankan pendekatannya dengan tafsir yang berpedoman pada madzhab; Islam modernis/reformis cenderung kukuh dalam ber-*ijtihad*; sementara Islam skripturalis menekankan pemurnian Islam dari hal sekuler maupun sekularisasi.

Seiring perkembangannya di Indonesia, lanskap pemikiran masing-masing dari tiga kategori Islam tersebut juga dapat diidentifikasi melalui lembaganya: Nahdlatul Ulama serta *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah al-Nadliyah* adalah lembaga mayor yang berasosiasi dengan tradisi Islam tradisional, sedangkan Muhammadiyah serta Al-Irsyad ialah lembaga yang berorientasi Islam modernis/reformis, adapun Persis (Persatuan Islam) serta Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) berikut gerakan-gerakan yang belakangan ini disebut-sebut sebagai bentuk yang terkait dengan Salafi adalah salah sekian di antara contoh yang termasuk ke dalam bagian dari Islam skripturalis. Masing-masing lembaga dari tiga kategori Islam inilah, yang selama ini menjadi motor sosialisasi—terutama melalui lembaga pendidikan dan dakwahnya—dalam mengampanyekan pemikiran berikut praktik Islamnya masing-masing di dalam kehidupan sosial-keagamaan Islam masyarakat Indonesia. Ketiga kategori Islam ini pula—betapapun berbeda dalam pendekatannya dan cenderung kerap saling berkontestasi—yang oleh Michael Barry Hooker (2003) disebut mewujudkan sebagai kategori Islam *mainstream* atau pemegang otoritas ortodoksi atas praktik Islam yang berlangsung di Indonesia.

Selain ketiga kategori Islam sebagaimana dijelaskan di atas, terdapat satu kategori lagi yang, sesuai konteks Indonesia kontemporer, terbilang kerap dilihat sebagai heterodoks atau menyimpang—lebih-lebih jika dilihat dari sudut pandang Islam *mainstream* yang berkembang di Indonesia berikut—segera akan dijelaskan—negara. Kategori Islam jenis ini ialah kategori Islam yang lazim disebut sebagai aliran sempalan Islam. Kategori Islam inilah yang, dari sudut pandang Islam *mainstream* dan/atau negara, kerap dimasukkan ke dalam golongan aliran atau paham bermasalah. Syiah dan Ahmadiyah, gerakan-gerakan seperti Lembaga Dakwah Islamiyah Indonesia (LDII) atau Qiyadah Islamiyah, serta beberapa aliran kebatinan Islam yang terdapat di Indonesia, juga tarekat-tarekat yang dianggap sebagai tidak *mu'tabar*, adalah beberapa contohnya (Keagamaan, 2017). Di Indonesia, kategori Islam *non-mainstream* atau aliran sempalan Islam ini terhitung minoritas jika dibandingkan dengan tiga kategori Islam yang telah disebut di atas. Lebih-lebih, jika bandingannya adalah kategori tradisi Islam tradisional dan modernis/reformis yang menempati posisi mayor dalam ranah keagamaan Islam di Indonesia (Bruinessen, 2013).

Perbedaan masing-masing kategori Islam di atas bukannya tanpa hasil konkrit dalam medan kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia. Masing-masing kategori Islam tersebut, sesuai ajaran dan doktrinnya, sejauh ini justru merupakan faktor yang membentuk keragaman praktik keagamaan Islam yang berlangsung di Indonesia. Keragaman tersebut, selain tampak dari orientasi, praktik, dan lembaganya; bahkan juga dapat diamati melalui stereotip yang lazim tersemat pada masing-masing kategori Islam yang dimaksud⁴. Dengan kalimat lain, perbedaan

⁴ Betapapun masih diperlukan tinjauan lebih lanjut mengenai stereotip yang dimaksud, namun untuk sementara dapat disebut bahwa stereotip-stereotip yang dimaksud bukannya tidak mangemuka dan menjadi bagian komunikasi dalam kehidupan

dari masing-masing kategori Islam inilah yang, jika dilihat dari domain ajaran, pemikiran, praktik, gerakan, maupun lembaga masing-masing kategori Islam tersebut, menunjukkan betapa beragamnya Islam yang terdapat di Indonesia. Meski, berkat keragamannya, tidak jarang justru menimbulkan persinggungan di antara masing-masing kategori Islam tersebut.

Persinggungan tersebut lazimnya berkisar pada kontestasi klaim atas ortodoksi atau kebenaran tentang ajaran berikut praktik masing-masing kategori Islam yang ada di Indonesia. Dari sekian persinggungan antar kategori Islam tersebut, contoh yang paling mencolok barangkali adalah marginalisasi kategori Islam *non-mainstream* atau aliran sempalan Islam yang eksis di Indonesia. Beberapa di antaranya bahkan dilabeli sebagai sesat. Pengawasan terhadap Syiah, ajaran LDII, maupun gerakan Qiyadah Islamiyah; serta pelabelan sesat bagi Islam Jamaah dan Ahmadiyah adalah beberapa contohnya. Dan, sejauh konteksnya masih Indonesia, proses peminggiran dan pelabelan tersebut—menariknya—justru berlangsung di dalam dan/atau melalui majelis bidang keagamaan Islam yang didirikan oleh negara. Majelis tersebut ialah Majelis Ulama Indonesia (MUI).

MUI⁵, yang berdiri pada tahun 1975, pada prinsipnya hadir sebagai wadah komunikasi bagi umat Islam di Indonesia. Selain sebagai wadah komunikasi umat Islam yang terdapat di Indonesia, MUI—yang suaranya acapkali tampak tidak mewakili keseluruhan kategori Islam yang ada di Indonesia⁶—secara resmi juga berfungsi untuk mengarahkan dan membimbing umat Islam di Indonesia, serta,

sosial-keagamaan di Indonesia selama ini. Islam ‘taqlid buta’ untuk menyebut tradisi Islam tradisional atau ‘Islam tanpa kiai’ untuk menyebut Islam modernis/reformist adalah salah sekian contoh stereotip tersebut, di samping juga tengara tentang ‘Islam radikal/puritan’ dan ‘menyimpang’—secara berurutan—untuk menyebut kategori Islam skripturalis dan kategori Islam sempalan.

⁵ Tentang profil, kepengurusan, produk, serta aktivitas MUI, dapat dilihat melalui situs resminya: mui.or.id. (Untuk kepentingan studi ini, situs tersebut diakses pada 14 Maret 2017)

⁶ Dasar mengenai hal ini tampak dari pengawasan beserta pelabelan sesat yang dikeluarkan MUI melalui fatwanya atas beberapa kategori Islam misalnya LDII, Ahmadiyah, dan Syiah yang sudah disebutkan.

memberikan saran kepada negara mengenai hal-hal yang berkaitan dengan agama sekaligus praktik keagamaan Islam masyarakatnya. Di antara dari produk MUI dalam hal arahan serta bimbingan yang paling menonjol adalah *fatwa*, yakni keputusan yang dibuat berdasarkan pada yurisprudensi Islam dan disahkan oleh negara. Fatwa MUI—yang semuanya tidak selalu diterima oleh seluruh umat Islam di Indonesia yang beragam tersebut dan beberapa di antara fatwanya justru memunculkan polemik ini—mencakup kasus-kasus spesifik yang masih berhubungan dengan perkara keagamaan Islam di Indonesia, misalnya adab, yurisprudensi, bahkan akidah. Melalui MUI inilah, terutama lewat fatwanya, legalitas dari praktik keagamaan Islam di Indonesia yang beragam tersebut ditegaskan dan dijamin keabsahannya oleh negara (Ichwan, 2005).⁷

Kontestasi atas klaim ortodoksi tersebut di atas tidak terjadi hanya sebatas antara kategori Islam yang hampir-hampir pada gilirannya—disepakati maupun tidak—bermuara pada fatwa MUI. Untuk kasus tertentu, persinggungan tersebut juga berlangsung dalam wilayah masing-masing kategori Islam yang eksis di Indonesia. Ini, misalnya, tampak dari gejala perbedaan pendekatan penafsiran (cenderung kepada Nur Cholis Madjid) bagi Islam skripturalis seperti tampak dalam tubuh Persis (Federspiel, 2001); pelabelan atas *mu'tabar* dan tidaknya suatu tarekat berdasarkan pada ketentuan dan syarat-syarat tertentu—misalnya ketersambungan *sanad* dari sang mursyid hingga Nabi Muhammad yang dibuktikan melalui ijazah dan/atau pengakuan tentang sah dan tidaknya bagi pihak *Jamiyah ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah al-Nadliyah* sebagai lembaga pemegang otoritas

⁷ Penjelasan lebih lengkap tentang MUI, mencakup kelahiran, perkembangan, dan fungsi MUI, berikut produknya, lihat juga Moch. Hur Ichwan dalam Martin van Bruinessen (2013).

tarekat di Indonesia⁸—sebagaimana berlangsung di dalam wilayah tradisi Islam tradisional; atau, perbedaan penerimaan terhadap tasawuf sebagaimana berlangsung dalam wilayah Islam modernist/reformist (Federspiel, 2002).

Ragam aturan dan ragam kondisi yang berlaku bagi segenap praktik keagamaan Islam di Indonesia juga tampak pada pemosisian tasawuf, utamanya amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, dalam tatanan praktik keagamaan Islam di Indonesia. Sebagaimana sudah dijelaskan pada bab sebelumnya; tasawuf sebagai ajaran yang berkembang dari lingkungan Islam, sesuai konteks Indonesia merupakan subyek yang definisinya cenderung bergantung pada orientasi masing-masing kategori Islam yang eksis di wilayah Indonesia. Bagi kategori Islam modernis/reformist ataupun skripturalis, misalnya, tasawuf dianggap merupakan praktik *bid'ah* dan mendekatkan kepada syirik lantaran dasarnya secara khusus dianggap tidak termaktub di dalam hadist maupun Al-Qur'an (Feener, 2007).

Berbeda dari kategori Islam modernis/reformist ataupun skripturalis yang enggan menerima tasawuf; kalangan tradisi Islam tradisional justru cenderung menerima tasawuf dan menganggapnya sebagai ajaran yang berdasarkan pada prinsip-prinsip Islam. Bahkan, tasawuf hampir-hampir merupakan elemen yang, konsepsi dan formulanya, paling kerap dijadikan sebagai dasar keislaman bagi segenap praktik dari kalangan Islam tradisional—utamanya yang tidak termaktub dalam diktat *fiqh*. Ini, mengacu Ricklefs (2013), seringkali lebih merupakan representasi dari pendirian kalangan tradisi Islam tradisional sendiri yang berpandangan bahwa *segenap sesuatu yang tidak spesifik dilarang* di dalam hadist maupun Al-Qur'an, *sejauh hal tersebut baik (masalah)*, dibolehkan.

⁸ Berdasarkan wawancara dengan Habib Luthfi di kediaman beliau, 29 Mei 2016.

Penerimaan kalangan tradisi Islam tradisional terhadap tasawuf dapat juga dilihat melalui realitas yang berlangsung di pesantren tradisional. Ini, tampak dari banyaknya kalangan kiai dari pesantren tradisional yang berafiliasi dengan tarekat, pengajian terhadap khasanah tasawuf terhadap santrinya, pengaplikasian ajaran tasawuf di dalam praktik *ubudiyah* maupun *amaliyah* yang berlangsung di lingkungan pesantren, juga pelaksanaan praktik yang selama ini menjadi tradisi dari tarekat semisal *khidmah*, pembacaan *manaqib* dan *wirid*, ataupun ziarah. Lebih jauh, penerimaan akan tasawuf ini juga tampak dari aktivitas NU, organisasi sosial-keagamaan Islam orientasi tradisi Islam tradisional yang berafiliasi pada pesantren tradisional, yang mendirikan badan otonom, yakni *Jamiyah ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah al-Nadliyah*, di dalam tubuh organisasinya yang spesifik menaungi ragam tarekat yang eksis di Indonesia (Bruinessen, 2012).

Penerimaan akan tasawuf, tentu, juga berlaku di Pesantren Tegalrejo—pesantren tradisional spesialis tasawuf. Pendiri pesantren ini, bahkan, disebut-sebut akrab dengan tradisi tarekat, dan merupakan tokoh kiai yang ahli dalam bidang tasawuf. Ini, setidaknya, tampak dari ragam amalan sufistik yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo. Dan, kepada tasawuf serta tradisi tarekat-lah, justru, sebagaimana nanti dijelaskan dengan lebih rinci pada sub-bab selanjutnya, beberapa amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang dalam diskursus tertentu disebut bercorak local, berpijak. Dengan penjelasan lain, amalan sufistik yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo memperoleh dasarnya sebagai termasuk dalam praktik keagamaan Islam justru melalui penjelasan tasawuf yang oleh kalangan tradisi Islam tradisional diterima namun oleh kategori Islam lainnya, terutama Islam

modernist/reformist ataupun skripturalis, dianggap tidak berprinsip pada ajaran Islam.

Di tingkat negara, dengan MUI dan Kementrian Agama sebagai representasinya, praktik keagamaan Islam yang berhubungan dengan tasawuf agaknya belum—atau justru bukan—termasuk subyek yang penting untuk dibahas keberlanjutannya, utamanya dalam tataran hukum (fatwa). Pandangan negara, melalui MUI dan kementeriannya, terhadap gejala tasawuf di Indonesia tersebut tadi, mengemuka dalam dua kecenderungan umumnya selama ini. *Pertama*, lebih dikarenakan tasawuf, sebagai gejala keagamaan, diletakkan sebagai subyek yang tidak atau belum sampai mengganggu atau menyimpang dari prinsip negara Indonesia yang sejauh ini mengutamakan hanya kestabilan (Ichwan, 2005). Sementara yang *kedua*, mengacu Bruinessen (2013) juga Feener (2007), lantaran tasawuf berikut tradisi dan praktik yang berkaitan dengannya, masih dilihat sebagai gejala keagamaan yang cenderung dipandang sesuai dengan ajaran Islam—setidaknya, sesuai jaminan Nahdlatul Ulama, organisasi besar dari kalangan tradisi Islam tradisional di Indonesia.

Sampai pada bagian ini, untuk sementara, tampak bahwa praktik keagamaan Islam di Indonesia tidaklah seragam dan justru bermacam-macam menyesuaikan pada ajaran atau doktrin kategori Islam masing-masing. Setiap praktik keagamaan Islam yang berlangsung di Indonesia, dengan demikian, dapat diidentifikasi sebagai milik atau merupakan representasi dari kategori Islam tertentu. Meski, sebagaimana sudah dijelaskan, eksistensi suatu ajaran atau doktrin agama tersebut tidak menjamin penuh bahwa praktik keagamaannya akan dapat berlangsung atau diakui sebagai legal di Indonesia. Hal tersebut, lantaran terdapat faktor lain yang

turut menentukan praktik keagamaan Islam yang berlangsung di Indonesia. Faktor lain tersebut—dan yang paling menonjol—ialah keberadaan negara melalui lembaganya, yakni Kementerian Agama dan satu lembaga keagamaan yang terbilang utama: Majelis Ulama Indonesia. Dari dalam dan melalui MUI inilah, suatu praktik keagamaan Islam di Indonesia diproduksi dan ditentukan berdasarkan fatwa yang, pada dasarnya, cenderung merupakan strategi menata praktik keagamaan Islam masyarakatnya.

Alih-alih sebagai turunan langsung dari suatu ajaran agama Islam, keberlangsungan praktik keagamaan Islam di Indonesia juga tidak bersih dari—atau justru merupakan—hasil dari apa yang oleh Michel Foucault (2012) sebut sebagai formasi diskursif. Yakni, jalinan praktik dan tatanan yang kali ini ditempati oleh negara melalui lembaganya serta kontestasi beragam kategori pemikiran Islam yang tidak hanya eksis melainkan juga memiliki lembaganya masing-masing di Indonesia. Dari jalinan diskursif itulah, kondisi berikut ragam aturan suatu praktik keagamaan Islam di Indonesia terbentuk, terkondisikan, dan menjadi hal yang dapat dipahami lantas pada gilirannya, dilaksanakan sebagaimana tatanannya sekarang.

Pada sub-bab selanjutnya, uraian lebih diarahkan kepada praktik keagamaan Islam *bercorak lokal* sesuai konteks Indonesia: suatu subyek praktik keagamaan Islam yang sesuai perkembangan diskursus selama ini dimengerti sebagai praktik keagamaan yang bentuk dan esensinya dianggap merupakan campuran dari unsur Islam dan tradisi lokal. Unraian atasnya, sesuai kepentingan studi ini, sangat diperlukan. Terutama, untuk membaca subyek yang menjadi fokus utama studi ini, yakni amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang selama ini kerap disebut sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal.

5.2 Diskursus Seputar Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal

Praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang kini dimengerti sebagai bentuk ekspresi atau artikulasi dari praktik keagamaan Islam yang bersentuhan dan/atau bercampur dengan unsur-unsur lokal, merupakan subyek yang lahir bukan hanya dari pertemuan atau percampuran antara unsur Islam—*di satu sisi*—dengan unsur lokal atau segenap unsur di luar lingkup Islam—*di sisi lain*—sebagaimana umumnya dipahami. Justru, definisi dan kondisi dua sisi tersebut berikut proses pertemuan maupun percampurannya, yang dalam kajian budaya lazim disebut *cultural encounter*, merupakan format yang pada dasarnya merupakan bentukan dari kompleksitas jalinan antara ragam pernyataan, kondisi-kondisi/praktik, serta ragam domain yang, tidak hanya memungkinkan lahirnya *subyek praktik keagamaan Islam bercorak lokal*, melainkan juga memungkinkan subyek tersebut dapat dipahami sebagaimana definisinya sekarang. Dengan kata lain, paham mengenai praktik keagamaan Islam bercorak lokal sebagai konsekuensi dari pertemuan antar unsur/*cultural encounter* (unsur Islam dengan unsur lokal [juga unsur di luar Islam]) tersebut, merupakan struktur pemahaman yang berasal dari kompleksitas kondisi-kondisi dan domain-domain yang saling terjalin satu sama lain dan mengarah hanya pada satu tujuan: memungkinkan subyek praktik keagamaan bercorak lokal dimengerti sebagaimana definisinya sekarang dan dipahami sebagai proses atau kondisi yang natural, logis, dan historis. Kompleksitas jalinan antar kondisi dan domain yang mengusung subyek praktik keagamaan Islam bercorak lokal inilah yang disebut sebagai diskursus. Dan, pada sub-bab inilah, terutama melalui dua poin berikut, diskursus tersebut akan diuraikan.

5.2.1 Formasi Diskursus yang Melahirkan Subyek Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal

Jika yang dimaksud dari praktik keagamaan Islam bercorak lokal merujuk pada definisinya sekarang: *bentuk ekspresi maupun artikulasi dari persentuhan dan/atau percampuran praktik keagamaan Islam dengan unsur lokal*; maka bukan hal yang mengejutkan jika konsep-konsep dengan paradigma dan kerangka yang menekankan asas pertemuan antar unsur—yang dalam kajian budaya lazim disebut *cultural encounter* (dengan konsep umumnya: asimilasi, sinkretisasi, dan akulturasi)—lebih jamak digunakan untuk mendeskripsikan gejala praktik keagamaan Islam di Indonesia selama ini. Karya Clifford Geertz (1960; 1971) dan Niels Mulder (1999), di samping juga karya Taufik Abdullah (1988), Bambang Pranowo (2008), Simuh (2015), dan Nur Syam (2005) adalah beberapa contoh di antara banyaknya kajian yang menekankan paradigma dan kerangka *cultural encounter* tersebut. Dari karya-karya tersebut juga, di antaranya, subyek praktik keagamaan Islam bercorak lokal masih dapat disebut dan dimengerti hingga sekarang.

Bukan tujuan dari studi ini untuk menyangkal pengertian praktik keagamaan bercorak lokal berikut kecenderungan pandangan khas *cultural encounter* atasnya lantas mendefinisikan ulang pengertian tersebut. Justru, yang segera akan diuraikan di dalam poin ini ialah bagaimana subyek praktik keagamaan Islam bercorak lokal muncul/lahir dengan pengertiannya yang demikian dan bukan dalam pengertiannya yang lain; juga, hal-hal apa sajakah yang memungkinkan pengertian tersebut terbentuk kukuh hingga sekarang. Dan, guna mengurai semua itu, sesuai genealogi Michel Foucault (2002), upaya yang akan dilakukan ialah membedah *mode berada* dua unsur, yakni *unsur lokal* dan *unsur Islam*, di dalam tubuh subyek praktik

keagamaan Islam bercorak lokal: dua unsur yang selama ini digambarkan sebagai berlainan satu sama lain, dan sebagai akibatnya, pertemuan keduanya—terutama jika dipahami melalui paradigma *cultural encounter*—hampir-hampir merupakan syarat yang memungkinkan praktik keagamaan Islam bercorak lokal dapat ditunjuk bentuknya dan dipahami pengertiannya.

Mengacu diskursus yang berkembang di Indonesia selama ini, lazim dimengerti bahwa terdapat *perbedaan* tegas antara unsur Islam *di satu sisi* dan unsur lokal *di sisi lain*. Perbedaan kedua unsur tersebut bukannya tanpa bukti, argumentasi, maupun teori yang menopang. Justru, penopang perbedaan keduanya; dalam bentuk monografi maupun publikasi karya ilmiah, atau bahkan dalam format rincian praktik maupun institusi; tidak kurang-kurang (Ricklefs M. C., 2014). Meski, jika diurai dengan seksama—lebih-lebih dengan menimbang aspek sosio-historis keduanya dalam latar sosial Indonesia; maka masih terdapat hal yang perlu ditinjau terkait perbedaan kedua unsur tersebut. Hal tersebut, ialah aturan seperti apakah yang selama ini mengondisikan baik unsur lokal maupun unsur Islam hingga mengemuka sebagai subyek yang berbeda satu sama lain; serta, posisi-posisi bagaimanakah yang memungkinkan definisi dan perbedaan masing-masing dari keduanya dapat didukung oleh teori, dibuktikan oleh fakta, lagi diterima logikanya sebagaimana sekarang. Dan untuk hal inilah, pengamatan atas unsur lokal dan unsur Islam sebagai berikut, diuraikan:

Jika acuannya adalah definisi tentang unsur lokal yang kini berkembang di Indonesia; maka bukan hal berlebihan jika *wilayah*, atau batas-batas suatu kawasan, merupakan faktor *pertama* yang mengatur dan memberi kepada unsur lokal sebuah gambaran tentang dirinya. Wilayah yang dimaksud dalam hal ini, sekurang-

kurangnya, ialah batas-batas yang menegaskan hal-hal apa saja yang termasuk bagian dari dan identik dengan unsur lokal, yang, pada gilirannya, juga membatasinya dari hal-hal lain yang berada di luar ruang-lingkupnya (Herskovits, 1948). Batas-batas ini dapat berupa dalam banyak ragam: berdasarkan kondisi geografis, administratif atau teritorial, serta, dapat juga berupa batas-batas yang ditentukan berdasarkan konsep atau justru proses sosial-ekonomi-politik-sejarah (Lombard, 2005). Kawasan Nusantara, misalnya, yang kerap ditunjuk mencakup nyaris wilayah Asia Tenggara, seringkali dibedakan dari wilayah lain yang untuk membahasnya diperlukan aturan-aturan khusus, seperti pemberian batasan-batasan dan keterangan lantaran kawasan tersebut dimengerti sebagai berbeda dari, misalnya, kawasan Asia secara keseluruhan maupun wilayah Timur Jauh. Dalam latar yang lebih sempit seperti Indonesia, wilayah Aceh juga dibedakan dari Sumatra atau Madura; Jawa Tengah berbeda dengan Jawa Timur dan Yogyakarta; bahkan—lebih jauh—wilayah pesisir dibedakan dengan wilayah pegunungan, urban, dan kosmopolitan.

Tentu, batas dan perbedaan dalam pembentukan definisi unsur lokal berdasarkan wilayah sesuai di atas masih memerlukan aturan-aturan lain yang memungkinkan unsur lokal yang telah dikawasi tersebut, menjadi kian konkrit, unik, lagi spesifik. Dan dalam hal ini, aturan-aturan tersebut ditempati oleh faktor *kedua* dan faktor *ketiga*: yakni rincian ragam gambaran tentang praktik, kebiasaan, atau tradisi dan lain sejenisnya yang hadir merepresentasikan suatu masyarakat dalam wilayah fisik tertentu—untuk faktor *kedua*; sementara untuk faktor *ketiga*, ialah narasi sejarah atasnya.

Tentang faktor *kedua*, yakni gambaran tentang praktik dan kebiasaan suatu masyarakat yang menempati suatu wilayah; ialah faktor yang menjelaskan bahwa dalam batas-batas suatu wilayah fisik tertentu, sebagaimana dijelaskan pada faktor *pertama*, senantiasa mengandung ciri-ciri persamaan ataupun perbedaan yang dapat diterangkan dan menandai spesifikasinya⁹. Mengacu kontributor utama untuk faktor *kedua* ini—yakni publikasi riset sosial dan budaya berikut perkembangan disiplin serta lembaganya selama ini—ciri-ciri dari perbedaan atau persamaan tersebut dapat berupa pola praktik, kebiasaan, bahasa, adat, tradisi, dan/atau budaya masyarakatnya. Dalam kasus-kasus tertentu, perbedaan dan persamaan tersebut juga dapat dialamatkan berdasarkan pola-pola politik, hukum, ekonomi, atau bahkan tata-kenegaraan dan ideologi (Jones, 2015).

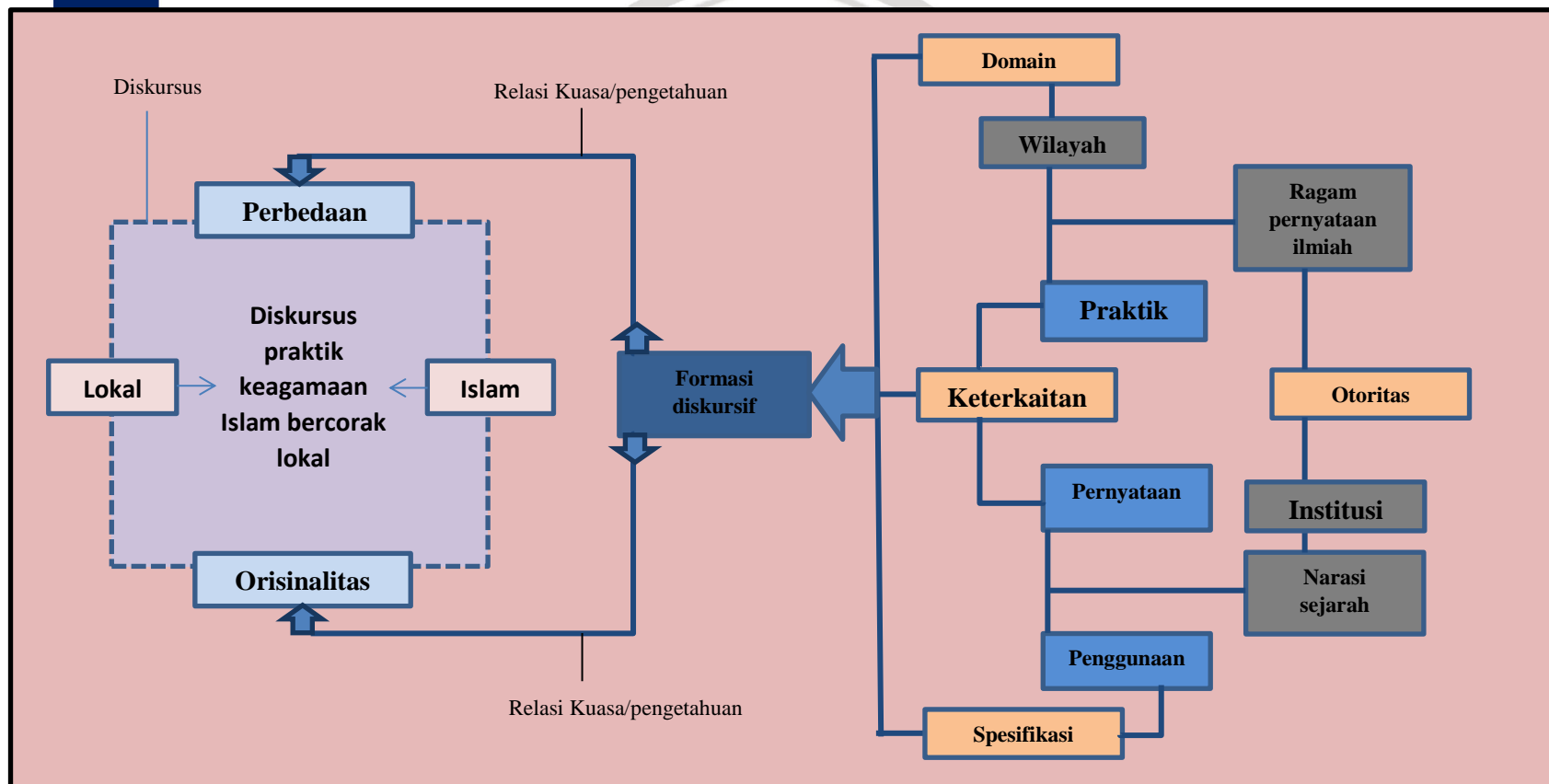
Ringkasnya, sementara aturan *faktor pertama* bekerja membatasi secara kawasan, maka aturan dari *faktor kedua* memberi kepada kawasan tersebut sebuah muatan yang makin menonjolkan perbedaannya dari kawasan lain. Berdasarkan faktor *kedua* ini pula, rincian tentang apa yang disebut sebagai unsur lokal dalam suatu wilayah dengan batas-batas tertentu tidak jarang dapat mewujudkan dalam banyak ragam, misalnya: Indonesia yang memiliki unsur lokal Jawa, Batak, abangan, pesisir, maupun pedalaman yang masing-masingnya telah dirinci unsur-unsurnya (Forshee, 2006). Atau, sebaliknya; dalam dua atau beberapa wilayah fisik yang berbeda, terdapat ciri-ciri kesamaan yang menjelaskan kesatuannya. Ini, misalnya, tampak pada wilayah Karesidenan Banyumas yang disebut sama lantaran

⁹ Ciri-ciri tersebut lazimnya melingkupi bahasa, seni, agama atau sistem religi, pola organisasi, sistem pemerintahan, peralatan kerja dalam lingkup ekonomi atau teknologi, dan sistem pengetahuan. Lihat: Hari Purwanto (Kebudayaan dan Lingkungan Dalam Perspektif Antropologi, 2000).

dialek *ngapak*-nya (Herusatoto, 2008) atau 34 provinsi di Indonesia yang disebut sebagai satu lantaran kesamaan bahasa, bangsa, dan tanah airnya (Anderson, 2001).

Tentu, dua faktor yang memproduksi batas-batas dan definisi unsur lokal sebagaimana dijelaskan di atas memerlukan satu tekanan lagi guna menjamin dasar-dasar gambaran unsur lokal yang telah terbangun tersebut menjadi absah dan dapat dijelaskan secara rasional. Tepat di bagian inilah, narasi sejarah, yakni faktor *ketiga* dari rangkaian aturan yang memproduksi unsur lokal ini, memainkan perannya—yang sesuai Foucault dalam Ania Loomba (1998): memberikan keterangan tentang asal-muasal yang paling dasar (orisinalitas) berikut dinamika tentang unsur lokal tertentu hingga membuatnya memiliki riwayat dan dapat digambarkan sebagai berbeda dari yang lain. Dan untuk hal ini, hasil kerja dari para sejarawan selama inilah—berikut institusinya: cagar budaya, museum, monumen, dan ragam situs serta keterangannya—yang hadir sebagai sumber terbaik dalam menjamin prinsip-prinsip historisitas gambaran tentang unsur lokal, yang batas-batas dan spesifikasinya telah dibangun melalui jalinan dua faktor sebelumnya .

Aturan-aturan yang mewujud dalam tiga faktor di atas, pada gilirannya, berlaku juga dalam penentuan posisi unsur Islam berikut arah pendefinisiannya. Ini, untuk sementara, dapat dilihat dari posisinya yang kerap dideskripsikan sebagai asing lantaran berasal dari wilayah di luar lokal, yakni Arab. Atau, jika pun dimasukkan sebagai bagian dari lokalitas lantaran proses sejarahnya (islamisasi di Indonesia); maka, sebagaimana selama ini tampak, unsur Islam tersebut senantiasa dimengerti dengan banyak rincian pengecualian berupa: keterangan lebih lanjut, ragam teori islamisasi, maupun atribut yang menandai kandungan maupun riwayat



Skema 6. Formasi Diskursif dan Relasi Kuasa/Pengetahuan Diskursus Praktik Keagamaan Bercorak Lokal Konteks Indonesia

Sumber: data olahan peneliti

yang membedakannya dari unsur lokal yang orisinalitas dan definisinya juga telah dibatasi dengan tegas (Ricklefs M. C., 2005).

Setidaknya, dengan mengamati aturan-aturan yang sudah dijelaskan di atas; formasi diskursif dalam proses pendefinisian unsur lokal dan unsur Islam di Indonesia dapat dimengerti alur dan praktiknya—betapapun masih dalam format umum. Hal ini, tentu disertai dengan catatan bahwa untuk latar Indonesia sendiri, yang dimaksud dengan unsur lokal dan unsur Islam tersebut seringkali mewujud dalam banyak ragam gambaran. Dan, dari sekian ragam gambaran yang mewakili unsur lokal dan unsur Islam di Indonesia, satu di antaranya justru dapat diterangkan atau dikemukakan dengan jalan mengamati praktik diskursif yang terbentuk dari jalinan keduanya dalam latar Indonesia, sebagaimana berikut:

Lazim dimengerti bahwa Islam, betapapun telah lama hadir dan berlangsung di wilayah Indonesia, kerap dipandang berbeda dari unsur lokal—lokalnya Indonesia sebagaimana telah dijelaskan di atas. Di sisi lain, berkembang juga anggapan bahwa Islam di Indonesia berbeda dari Islam yang berlangsung di wilayah-wilayah lain, terutama wilayah asalnya: Semenanjung Arab. Dan untuk yang disebut terakhir ini, diklaim oleh banyak pengamat mencakup tidak hanya dalam hal praktik, orientasi, sikap, serta selera Islam yang ditunjukkan oleh penganutnya di Indonesia; melainkan, juga bentuk dan isi ajarannya. Mengacu

Narasi seputar perbedaan Islam di Indonesia ini terbentuk sejak lama.

Bruinessen (1999) misalnya, mengamati bahwa:

“..From Raffles to van Leur, it has been claimed by colonial civil servants, missionaries and scholars that, especially in Java, Islam was not more than a thin veneer, underneath which one could easily discern an oriental worldview that differed in essential respects from the transcendentalism and legal orientation of Middle Eastern Islam”.

Segenap gambaran perbedaan tentang Islam Indonesia ini, yang masih bertahan hingga kini dan untuk beberapa kasus spesifik justru tampak menguat, menariknya, sejak lama diproduksi melalui, *jika bukan dikuatkan oleh unsur lokal berdasarkan distingsinya, maka bersamaan dengan proses deskripsi dan pendefinisian unsur lokal yang justru tengah membentuk diri*. Mengenai hal ini, pernyataan Bruinesen di atas, utamanya mengenai klaim yang diyakini beberapa pengamat tentang tipisnya Islam Indonesia *di satu sisi* dan adanya gambaran spesifik tentang lokalitas Indonesia *di sisi lain*, agaknya, dapat dijadikan sebagai petunjuk awal menuju keterangan lebih jauh tentang aturan-aturan yang mengondisikan perbedaan posisi unsur lokal dan Islam di Indonesia selama ini.

Dibawa oleh pedagang Gujarat India yang muslim (Geertz, 1960), para pelayar Tiongkok yang datang lebih dahulu (Azra, 1994), atau pengembara Kurdistan dan Hadramaut (Bruinessen, 2012); Islam tercatat sampai ke wilayah Nusantara sejak, kira-kira, abad ke-12 M. Sejak abad-abad itulah, Islam tinggal dan menyebar di wilayah Nusantara; dan itu, dengan perkembangan yang sering disebut pesat. Kepesatan tersebut, lazimnya, dibuktikan melalui jejak kerajaan Islam sejak Pasai di Sumatra hingga Mataram Islam di Jawa juga, kini, menjadi agama yang dipeluk oleh mayoritas masyarakat Indonesia (Ricklefs, 2007). Meskipun jika mengacu diskursus sejauh ini, hal tersebut tadi agaknya belum cukup menghapus apa yang selama ini menjadi gambaran tentangnya: Islam yang berkembang di Indonesia tidak lebih dari sekadar selapis tipis permukaan yang menyelimuti inti terdalam atau *tubuh besar* (sebagaimana diistilahkan oleh van Leur) dari dan yang menjadi representasi Indonesia sebenarnya. Dan inti terdalam yang dimaksud,

mengacu diskursus yang berkembang selama ini, ialah ragam unsur lokal yang eksis di Indonesia.

Jika bandingannya adalah unsur Islam di Indonesia yang *selapis tipis* itu; maka dari sekian ragam gambaran yang merepresentasikan unsur lokal di Indonesia, sekurang-kurangnya terdapat dua gambaran yang paling mengemuka dan sering menjadi rujukan. Yang *pertama* ialah unsur lokal yang dirujuk pada segenap aspek yang disebut *tradisional*, sementara yang *kedua* ialah segenap keterangan yang dirujuk pada term *pra-Islam*. Pada kedua gambaran inilah, unsur lokal paling sering mewujudkan dirinya.

Untuk yang *pertama*, yakni gambaran yang diwakili aspek tradisional; unsur lokal lazimnya digambarkan sebagai segenap aspek—praktik, pengetahuan, tradisi, kebudayaan, atau lebih spesifik: agama—yang dialamatkan kepada istilah *tradisional* dengan arti: sesuatu yang, jika bukan sederhana atau irrasional (Vlekke, 2008), maka dekat dengan takhayul, mitos, dan magi yang, mengacu literasi atasnya selama ini, direpresentasikan sebagai sisa-sisa peradaban lamanya: dinamisme ataupun animisme—terkadang antropomorpisme (Leur, 2015). Tentang gambaran pertama ini, yang tercatat berkembang sejak lama, dapat dilihat dari nukilan pernyataan laporan J.L.V—nama samaran dari seorang misionaris atau pejabat yang diduga masih berhubungan dengan Direktur Masyarakat Injil Hindia, Wolter Robert van Hoeffell (1812-1879 M)—pada tahun 1855 M yang menerangkan pendidikan Islam di daerah perdikan bagi anak-anak muslim Jawa pada masanya:

“...Anak-anak muda datang ke sini (pendidikan Islam), dari jauh maupun dekat, untuk mendengarkan ragam pelajaran dari para guru, atau lebih tepatnya, tinggal beberapa lama supaya bisa berkata bahwa mereka pernah tinggal dan belajar di sini; dan berpikir bahwa lembaga-lembaga ini merupakan sumber agama Mohammedan menyebarkan ajarannya ke segenap penduduk; kita bisa membayangkan bahwa masyarakat Jawa adalah kaum Mohammedan yang buruk. Dan, demikianlah. Selain sedikit ritual, semangat

Islam di antara mereka terlalu sedikit. Ini, tidak lain hanyalah bentuk [Islam] yang dilengkapi dan dilapisi banyak macam tradisi takhayul, yang sebagiannya diambil dari agama terdahulu, sebagian lainnya dari fantasi mereka sendiri”—dalam (Laffan, 2011).

Selain J.L.V, gambaran sejenis juga hadir dari Hermann von de Wall (1807-1873 M), seorang Jerman yang ditugaskan menyusun kamus Belanda-Melayu definitif pada 1857 M, yang menganggap bahwa Islam di Hindia tidak lebih dari sekadar jubah—compang-camping—yang dikenakan oleh bangsa yang kehilangan hubungan dengan kebudayaan ‘asli’ mereka dan dalam praktiknya mencampuradukkan antara yang Islam dengan tradisi lokal yang tidak lagi penuh diingat (Laffan, 2011). Gambaran sejenis yang dikemukakan J.L.V dan von de Wall, bagaimanapun—dan betapapun kritik atasnya tidak kurang-kurang—bukanlah gambaran yang berhenti. Justru, mengacu pada karya-karya ilmiah kontemporer, gambaran tersebut masih dapat ditemukan. Tentang yang terakhir ini, misalnya, uraian Erni Budiwanti (2000) tentang masyarakat Islam Sasak Nusa Tenggara Barat eksplisit menggambarkan hal tersebut:

”Pengakuan terhadap Islam oleh masyarakat Wetu Telu Bayan tidak menggeser secara substansial banyak bentuk ibadah yang antropomorfis dan animistik, namun justru menyumbang lebih jauh bagi ideologi-ideologi asli yang sebelumnya sudah ada. Hasilnya, tak ada batas jelas yang memisahkan animisme dan antropomorpisme yang tertanam dalam adat mereka dari gagasan-gagasan monoteistik Islam (tauhid).”

Sampai pada keterangan di atas, setidaknya, dapat dimengerti bahwa kesimpulan-kesimpulan tentang unsur lokal di Indonesia cenderung digambarkan sebagai jejak-jejak dari masa lalunya yang sederhana, kaya akan tahayul, magi, atau, ringkasnya: *tradisional*. Dan kesimpulan-kesimpulan akan gambaran tersebut, bahkan tidak jarang bertahan hingga sekarang.

Lain halnya dengan gambaran *pertama* yang menyuntikkan kepada unsur lokal sebuah muatan tentang rincian representatif akannya; gambaran berikutnya,

yakni gambaran *kedua*, ialah perujukan unsur lokal kepada hal-hal yang berkaitan dengan pra-Islamnya Indonesia. Tentu, term pra-Islam konteks Indonesia yang dimaksud dalam hal ini sama dengan lazimnya term ini diartikan, yakni mencakup tidak hanya sebatas pada zaman Hindu-Budha, melainkan, memasukkan juga beberapa aspek yang dijelaskan dalam term *tradisional* di atas. Meski demikian, penggunaan term pra-Islam secara terpisah dari term tradisional ini lantaran pada term pra-Islam, sebagaimana nanti tampak, secara implisit mengemukakan tidak hanya gambaran-gambaran apa saja yang dimuat unsur lokal di Indonesia, namun juga gambaran tentang andaian akan liniernya rantai riwayat atau sejarah tentang unsur lokal di Indonesia.

Menimbang popularitas teorinya, paparan Geertz tentang Islam di Mojokuto yang berlangsung pada akhir 1950-an barangkali adalah penyumbang terpenting yang menjadikan bukti-bukti gambaran unsur lokal yang terkait dengan aspek Hindu-Budha menjadi umum dibaca dan diketahui. Geertz (1960), misalnya, mendefinisikan satu dari trikotominya, yakni *abangan*, dengan menyebut bahwa di samping golongan *santri* yang lebih taat terhadap syariat Islam dan berlagak kearab-araban, terdapat *abangan* yang, betapapun muslim, namun praktik religiusnya masih bernafaskan dan dipengaruhi agama-agama lamanya, yakni Hindu-Budha. Ini, menariknya, ditunjukkan dengan cara merinci praktik-praktik religius yang Geertz asumsikan tidak termaktub dalam ajaran Islam seperti *slametan*, *pitungan*, *tapa*, dan lain sejenisnya. Lanjutnya, dengan menghadap-hadapkan antara unsur Islam *di satu sisi* dengan unsur lokal yang ia asumsikan dipengaruhi Hindu-Budha *di sisi lain*, Geertz menekankan:

“Mengingat tradisi maupun struktur sosialnya, sangat sulit memandang orang Jawa sebagai ‘muslim sejati’... Keanehan, kengerian, serta keagungan

Tuhan, moralisme yang intens, perhatian yang ketat terhadap doktrin, dan eksklusivisme intoleransi yang menjadi bagian dari Islam sangat asing dengan pandangan tradisional orang Jawa yang masih kuat dipengaruhi Hindu-Budha”.

Bukan hanya Geertz yang menarik Hindu-Budha sebagai akar dari unsur lokal di Indonesia atau Jawa. Mereka yang lebih dulu, misalnya G.W.J Drewes, B.J.O Schrieke, juga B.H.M Vlekke adalah tiga di antara banyaknya cendekiawan yang menduga bahwa terdapat jauh lebih banyak sisa dan pengaruh praktik pra-Islam, terutama Hindu-Budha, ketimbang Islam sendiri. Melalui mereka pula, mengacu Ricklefs (2014), agama Hindu-Budha menjadi hal yang paling kerap ditunjuk sebagai konotasi dari unsur lokal di Indonesia. Sampai pada pengerjaan studi ini pun, banyak literasi yang masih menggambarkan pengaruh Hindu-Budha dalam praktik keagamaan Islam yang dilaksanakan muslim Indonesia dengan tekanan bahwa Hindu-Budha merupakan gambaran yang menjelaskan unsur lokalitas Indonesia.

Sampai pada bagian ini, setidaknya, mengikuti konsep relasi kuasa/pengetahuan-nya Foucault (2002b), hubungan yang terjalin antara unsur Islam dengan unsur lokal dapat dilihat dan dijelaskan sebagai relasi yang saling menguatkan—dengan jalan membatasi (perbedaan) dan memberi muatan (orisinalitas)—kedudukannya masing-masing. Penunjukan unsur lokal sebagai tradisional yang dekat dengan magi, animisme, maupun dinamisme, misalnya, dengan segera menunjuk juga kelainan Islam yang monoteistik dan berasal dari Semenanjung Arab. Hal tersebut juga berlaku bagi perujukan unsur lokal sebagai aspek yang kuat dipengaruhi Hindu-Budha dan dengannya langsung memberi akses pada informasi tentang basis yang membedakannya dari unsur Islam, setidaknya, yang datang lebih belakangan dari pada Hindu-Budha.

Lebih jelasnya, di antara hubungan panjang unsur lokal dan unsur Islam dalam latar Indonesia sebagaimana dijelaskan di atas; paling tidak, tampak, dan terdapat, sekurang-kurangnya, dua proses ulang-alik yang tersembunyi namun saling membangun serta menguatkan *perbedaan* sekaligus *orisinalitas* masing-masing unsur tersebut. Dua proses yang dimaksud ialah, *pertama*, proses yang bertumpu pada asumsi yang menekankan akan adanya kandungan utuh di dalam suatu praktik/benda—sebuah visi yang lazim disebut sebagai esensialisme. Tentang hal ini, misalnya, tampak dari perincian terus-menerus dan bergantian tentang kedua unsur, Islam dan lokal, sebagai berbeda kandungan. Sedangkan yang *kedua* ialah proses yang bersandar pada pandangan yang mengetengahkan totalitas sejarah praktik/benda yang senantiasa mengarah pada satu titik tujuan; atau yang umum disebut teleologis sebagaimana tampak dari upaya melinierkan rentetan sejarah dan riwayat unsur Islam maupun lokal dalam latar Indonesia. Rentetan dari tradisional hingga pra-Islam untuk unsur lokal dan kisah islamisasi yang datang lebih belakangan untuk unsur Islam, menunjukkan kesan pandangan teleologis tersebut.

Kini, dua unsur tersebut, yakni unsur lokal dan unsur Islam, berdasarkan produksinya sejauh ini, telah penuh sebagai subyek yang masing-masingnya memiliki batas-batas dan definisi yang dapat dijelaskan perbedaan dan orisinalitasnya. Dan hanya dengan meyakini adanya batas-batas perbedaan yang dikandung masing-masing kedua unsur ini pula, andaian akan adanya bentuk pertemuan keduanya dalam latar sosio-historis Indonesia, pada gilirannya menjadi mungkin untuk dipikirkan dan dirumuskan. Pikiran dan rumusan tersebut, kini lazim dimengerti sebagai *praktik keagamaan Islam bercorak lokal*.

Slametan, *pitungan*; praktik ibadah *Wetu Telu*, *tapa* atau *semadi*, serta jejak-jejak kepercayaan atas *primbon*; adalah beberapa contoh dari praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Dalam kasus-kasus lebih spesifik, contoh bagi praktik keagamaan Islam bercorak lokal juga dapat dilihat pada ziarah, *garebeg* maupun *labuhan*, serta *mauludan* atau bahkan seni tari dan bangunan. Segenap praktik tersebut, diasumsikan merupakan hasil dari konsekuensi pertemuan antar dua unsur, yakni lokal dan Islam, melalui proses akulturasi (Beatty, 2001; Hefner, 1999; Budiwanti, 2000), sinkretisasi (Geertz, 1960; Simuh, 2015), maupun kolaborasi (Syam, 2005).

Melebihi wilayah-wilayah lain, wilayah Jawa barangkali adalah yang paling menonjol dalam mengemukakan gejala praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Ini, misalnya, dapat dilihat sejak dari Geertz (1960) dengan teori tradisi besar dan tradisi kecil gagasan Robert Redfield yang mencoba mengategorikan gambaran unsur lokal dan Islam berikut percampurannya ke dalam tiga kategori yang masyhur itu: *priyayi*, *santri*, dan *abangan*; Mark R. Woodward (2008) yang memilah praktik keagamaan Islam bercorak lokal masyarakat Yogyakarta ke dalam dua konsep: normatif dan mistik/kebatinan; hingga telaah Nur Syam (2005) di pesisir Jawa yang menggambarkan tiga arus proses—akulturasi, sinkretisasi, di samping percampuran proses keduanya: kolaborasi. Lebih jauh, sesuai pengamatan, praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang berlangsung di Jawa ini bahkan kerap kali dengan mudah dianalogikan melalui kisah-kisah yang akrab di kalangan masyarakatnya, yakni kisah *Wali-Sanga*—terutama Sunan Kalijaga—yang dalam proses dakwahnya kerap digambarkan berhasil mengartikulasikan unsur lokal dengan unsur Islam.

Dari penjelasan di atas, setidaknya, dapat diringkas bahwa diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang dimengerti sebagai bentuk praktik dari hasil pertemuan dua unsur, yakni lokal dan Islam, hanya dapat lahir, disebut, serta dipahami dengan terlebih dahulu mengukuhkan batas-batas dua unsur yang, sebagaimana sudah diuraikan di atas, telah dipetakan formasi dan pelembagaannya. Formasi yang melembaga ini, strategis, mengemukakan dua arus (*episteme*) yang selama ini cenderung tersembunyi namun menggerakkan praktik diskursif formasi diskursus tersebut. Dua arus yang dimaksud, telah dijelaskan, ialah arus *esensialisme* dan *totalitas sejarah* dalam bentuk klasifikasi *perbedaan* dan *orisinalitas* yang dibebankan pada benda/subyek, dalam hal ini unsur lokal dan Islam, yang proses pertemuan keduanya memungkinkan *praktik keagamaan Islam bercorak lokal* berbentuk dan, praktis sebagaimana kini dimengerti, merepresentasikan *wajah Islam Indonesia* yang berbeda dari wilayah-wilayah lainnya.

5.2.2 Perkembangan dan Ekses Diskursus Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal

Lebih jauh dari poin sebelumnya yang terkonsentrasi pada deskripsi diskursus praktik keagamaan Islam bercorak lokal, terutama seputar proses kelahiran dan pelembagaannya. Poin kali ini lebih berfokus pada deskripsi perkembangan dan ekses diskursus tersebut, terutama paska kelahirannya. Deskripsi tentangnya, termuat sebagai berikut:

Paska kelahirannya, diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal berkembang ke arah dua kecenderungan. Yang *pertama* ialah pertumbuhan

ke arah minat deskripsi atas praktik keagamaan Islam yang berlangsung di Indonesia. Sementara yang *kedua* adalah kelahiran ragam identifikasi atasnya.

Untuk kecenderungan yang *pertama*, yakni pertumbuhan ke arah minat mendeskripsikan; John R. Bowen (1993) telah mengemukakan hal tersebut melalui pilahan minat deskripsi atas praktik keagamaan Islam di Indonesia ke dalam tiga tipologi: perspektif lokal, *islamicist* (ahli keislaman), dan perbandingan. Tiga tipologi tersebut, setidaknya, cukup untuk menggambarkan ekses paska kelahiran diskursus praktik keagamaan Islam bercorak lokal di Indonesia. Sesuai Bowen, perspektif lokal, yang ia artikan sebagai semangat deskripsi praktik Islam melalui kacamata unsur lokal, tampak dari banyaknya kajian budaya di Indonesia yang menekankan deskripsi tentang praktik keagamaan Islam dengan jalan melihatnya melalui satuan-satuan analisis seperti mitos, ritus, simbol, atau tradisi lokal yang membuatnya terekam berbeda. Tentang ini, masih sesuai Bowen, dapat dilihat sejak Agama Jawa-nya Geertz (1960), deskripsi praktik religiusitas Masyarakat Tengger oleh Robert Hefner (1999), hingga telaah Mark Woodward (2008; 2011) tentang keagamaan Islam di Yogyakarta, yang lazimnya tidak jauh-jauh menggunakan kerangka pendekatan *cultural encounter*.

Berbeda dari yang *pertama*, tipologi berikutnya, yakni *islamicist*, cenderung menekankan kacamata Islam sebagai kerangka pandangnya. Dibedakan dari tipologi pertama yang berfokus pada satuan kecil berupa keragaman unsur lokal, maka tipologi *islamicist* lebih mengetengahkan interpretasi berdasarkan dalil ajaran Islam sebagai alat analisisnya. Ada, pada tipologi kedua ini, betapapun implisit, sebuah keyakinan mengenai konsep yang dapat berlaku bagi semua. Dan di antara banyaknya kajian yang masuk dalam kategori *islamicist* ini, kajian Islam Jawa-nya

Bambang Pranowo (2008) dan *Sufi Jawa: Relasi Pesantren-Tasawuf* karya Zulkifli (2003) adalah dua contohnya.

Lebih jauh dari dua tipologi di atas; tipologi *ketiga*, yakni perbandingan, adalah deskripsi yang dalam prosesnya mengintegrasikan temuan-temuan dari kajian-kajian yang termasuk dalam tipologi *pertama* dengan tipologi *kedua*. Dengan kalimat lain, dalam deskripsinya, unsur lokal dalam praktik keagamaan Islam bercorak lokal tetap diperhatikan oleh tipologi perbandingan, sembari menerapkan analisis hermeneutik atas ajaran Islam guna menerangkan rincian praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Tipologi terakhir ini, misalnya, tampak dari karya A.G Muhaimin (2006), *The Islamic Tradition of Cirebon*; juga gagasan pribumisasi Islam yang dikemukakan Abdurrahman Wahid (1989) dan konsep kontekstualitas ajaran Islam yang diprakarsai Masdar Hilmy (1999).

Arus dari semangat deskripsi atas praktik keagamaan Islam bercorak lokal sesuai penjelasan di atas, selain memperkokoh diskursus tentang subyek tersebut—tentu, berkat rincian gambarannya—pada gilirannya juga memunculkan tidak sedikit identifikasi tentang praktik keagamaan Islam di Indonesia. Anggapan atas praktik Islam Indonesia yang berbeda dari wilayah-wilayah lain sebagaimana sudah disinggung di atas adalah salah satu dari identifikasi tersebut. Dan berkat deskripsi tiga tipologi tersebut di atas pula, perbedaan tersebut kini mudah diidentifikasi dengan banyak ragam nama: Islam sinkretis, akulturatif, kolaboratif, akomodatif, konseptual, berkemajuan, dan lain sejenisnya sejauh bernuansa Indonesia. Pada tahun 1996, identifikasi atas praktik keagamaan Islam di Indonesia bahkan tampak dari laporan jurnalistik majalah *Newsweek* yang menampilkan Islam Indonesia yang berbeda dari wilayah-wilayah lain sebagai '*Islam with a smiling face*'. Kini,

identifikasi atas Islam di Indonesia yang berbeda ini tampak juga pada sebutan yang belum lama ini didengung-dengungkan: Islam Nusantara¹⁰.

Selain perkembangan yang ditandai oleh pertumbuhan semangat mendeskripsikan dan mengidentifikasi sesuai penjelasan di atas; paska-kelahiran diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal—terutama dalam latar sosial-keagamaan—juga melahirkan beberapa eksis yang tidak terelakkan. Lebih-lebih jika menimbang bahwa Islam yang eksis di Indonesia, sesuai yang sudah dijelaskan pada poin maupun bab sebelumnya, tidaklah monolitik dan justru cenderung beragam. Ragam eksis tersebut, yang mengemuka bukan dalam satu bentuk, diuraikan sebagai berikut:

Sedikit mengulang: telah diposisikan bahwa terdapat unsur Islam *di satu sisi* dan unsur lokal *di sisi lain*, dengan batasan perbedaan yang tegas di antara masing-masingnya yang, jika keduanya bertemu dan bercampur dalam proses sosial, maka *subyek praktik keagamaan Islam bercorak lokal*, muncul. Demikianlah diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal bekerja. Hanya saja, lahirnya subyek praktik keagamaan Islam bercorak lokal ini pada gilirannya juga mengemukakan eksis yang berupa bagai pisau bermata dua dalam latar sosial keagamaan Islam di Indonesia: *di satu sisi*, gambaran tentang perbedaannya dari praktik keagamaan Islam di wilayah-wilayah lain memberikan citra/identitas khas Islam Indonesia; namun, *di sisi lain*, perbedaan tersebut pula yang kerap diperdebatkan keberlangsungannya—terutama, dalam ranah kontestasi ragam Islam yang eksis di Indonesia.

¹⁰ Istilah Islam Nusantara kali pertama digunakan oleh Azyumardi Azra (2002) untuk karyanya, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (terjemahan dari *Historical Islam: Indonesian Islam and Local Perspective*), di samping juga dipakai dalam Jurnal Tashwirul Afkar edisi 26 tahun 2008. Meski demikian, di antara dua tersebut tadi, istilah Islam Nusantara mengemuka lebih melalui perhelatan Mukhtar NU tahun 2015 yang diselenggarakan di Jombang.

Sesuai diskursus keagamaan Islam yang berkembang di Indonesia sejauh ini; di samping kategori Islam sempalan yang prinsipnya selama ini dipandang sebagai sinkretis atau akulturatif—dan dengan demikian bukan Islam (Ricklefs M. C., 2005), terdapat kategori Islam *mainstream* di Indonesia, yakni tradisi Islam tradisional, yang praktiknya kerap digambarkan cenderung dekat, menolerir, dan/atau justru merepresentasikan ciri-ciri dari praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Ziarah dan *slametan*; juga *pitungan* dan *khaul*, yang lazim diterima dan dipraktikkan kategori tradisi Islam tradisional selama ini, adalah beberapa contohnya. Itu semua, disebut merupakan bentuk akomodasi dan adopsi Islam khas tradisi Islam tradisional atas praktik maupun ekspresi dari budaya lokal yang telah ada dan berkembang sebelumnya (Bruinessen, 2012; Fealy, 2011; Woodward, 2008). Abdurrahman Wahid (2006), cendekiawan sekaligus mantan presiden RI yang kerap disebut memihak praktik keagamaan bercorak lokal ini, misalnya, bahkan, lebih jauh menjelaskan bahwa akomodasi atau bahkan adopsi budaya lokal ini—yang ia anggap tidak mengancam esensi Islam dan lazim dipraktikkan dalam tradisi Islam tradisional—justru merupakan gambaran yang mengemukakan upaya penjagaan terhadap ingatan masyarakat agar tidak tercerabut dari unsur lokalnya *di satu sisi*, dan perawatan kosmopolitan Islam *di sisi lain*. Gambaran Islam yang akomodatif terhadap unsur lokal sebagaimana tampak dalam tradisi Islam tradisional inilah, yang selama ini paling kerap diajukan oleh banyak pengamat guna menunjukkan Islam Indonesia dengan ‘wajah tersenyum’-nya¹¹.

Hanya saja, Islam Indonesia dengan ‘seringai senyum’ yang memberi aksentuasi perbedaannya dari wilayah-wilayah lain sesuai penjelasan di atas

¹¹ Diskusi tentang hal ini, lihat *Islam in Indonesia: Contrasting images and interpretations* (Burhanuddin & Dijk, 2015), terutama telaah Ahmad Najib Burhani (2013) dan Asfa Widiyanto (2013) dalam buku yang sama..

bukanlah gambaran Islam yang tanpa perdebatan. Bagi kategori Islam tertentu, terutama Islam modernist/reformist maupun skripturalis, gambaran Islam yang demikian justru merupakan wajah penyimpangan, *bid'ah*, atau bahkan *khurafat*.

Tentang hal ini, Bruinessen (1999a) menjelaskan:

“Tidak sedikit dari kepercayaan dan praktik yang dilaksanakan kaum tradisional (tradisi Islam tradisional) dinyatakan sebagai bid'ah, atau bukan ajaran asli Islam, oleh kaum modernist/reformist. Kaum puritan, yang lebih ketat di kalangan mereka, bahkan mengerahkan segala upaya untuk memberantas semua unsur lokal dalam kehidupan keagamaan (Islam).”

Sama halnya dengan sikap akomodatif kalangan tradisi Islam tradisional terhadap corak lokal yang disebut tidak bertentangan dan justru merupakan sikap yang bersandar pada ajaran Islam; pelabelan menyimpang, *bid'ah*, ataupun *khurafat* yang dialamatkan oleh Islam modernis/reformis maupun skripturalis kepada ragam praktik keagamaan Islam bercorak lokal juga dikemukakan oleh kalangannya sesuai dan berdasarkan pada ajaran Islam, yang menyebutkan bahwa praktik demikian tidak berdasarkan Al-Qur'an dan hadist (Bruinessen, 2013; Feener, 2007). Di Indonesia, penegasan ortodoksi untuk kasus praktik keagamaan Islam bercorak lokal tersebut tadi telah berlangsung sejak lama. Meski, jika diamati lebih seksama, pada prinsipnya—dan ini yang seringkali tak tampak: alih-alih berdasarkan ajaran/doktrin kategori Islam masing-masing, segenap praktik tersebut menjadi mungkin justru karena definisi tentang unsur lokal, yang dengannya praktik Islam Indonesia dianggap bercampur-aduk (sinkretis, akulturatif, akomodatif, dan lain sejenisnya), sebelumnya telah diproduksi terlebih dahulu—melalui formasi dan praktik diskursif yang demikian panjang—sebagai unsur yang berbeda dari dan di luar unsur Islam yang definisinya juga senantiasa dalam produksi. Dengan kalimat lain, penegasan ortodoksi masing-masing kategori Islam yang berlangsung selama ini (kuasa untuk menerima, mengakomodasi, dan menolerir praktik keagamaan

Islam bercorak lokal bagi tradisi Islam tradisional; atau, sebaliknya, melabeli *bid'ah*, menyimpang, ataupun *khurafat* sebagaimana khas Islam modernis/reformis maupun skripturalis) merupakan praktik yang dimungkinkan oleh diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang formasinya sejak mula ditopang oleh tatanan dan pelebagaan unsur lokal dan unsur Islam sebagai unsur yang berbeda satu sama lain.

Kondisi penegasan ortodoksi yang dimungkinkan oleh diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal ini; juga berlaku di dalam lingkungan tradisi Islam tradisional yang selama ini kerap disebut akrab dengan corak lokalnya dan dipandang kalangan modernist/reformist-skripturalis sebagai ‘praktik *bid'ah* dan sejenisnya’. Ini, setidaknya, tampak dari prakarsa organisasinya, yakni Nahdlatul Ulama, yang mendirikan *Jamiyah ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah al-Nadliyah*, lembaga NU yang menaungi urusan tarekat yang bertujuan “*ingin secara jelas membedakan diri dari berbagai sekte yang lebih sinkretis dan menegaskan bahwa akidah dan amalan mereka sendirilah (yang juga sedang menghadapi serangan kalangan pembaru [Islam modernis/reformist dan skripturalis]) yang mu'tabar (ortodoks)*” (Bruinessen, 1999a). Gejala ini, misalnya, di samping mempertegas ketentuan-ketentuan keabsahan bagi segenap tarekat, yang kini berjumlah total tujuh puluh empat; juga tercermin pada pelabelan *ghair mu'tabar* yang didasarkan pada beberapa tarekat lantaran diduga berbalut dengan unsur lokal dan tidak jelas *sanad*-nya seperti tarekat Wahidiyah Jombang (Huda, 2008) atau diragukan keabsahannya karena penerapan teknik amalan yang dianggap kental dengan unsur lokal sebagaimana tarekat Naqsyabandiyah Kadirun Yahya (Howell, 2007)—dan, tentu, lain kasus sejenisnya.

Sampai pada bagian ini, akhirnya, tampak bahwa hingga fase paska-kelahirannya pun, diskursus praktik keagamaan Islam bercorak lokal dalam praktiknya tetap mengemukakan hanya gambaran yang mendukung perbedaan dan orisinalitas dua unsur, yakni Islam dan lokal, yang sejak awal diposisikan sebagai esensial juga total berhadap-hadapan. Perbedaan dan orisinalitas dari dua unsur Islam dan lokal ini, yang pertemuannya membangun diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal, dalam perkembangannya juga mewujud dalam banyak ragam *pengulangan*¹²: Islam sinkretik, akulturatif, akomodatif, khas Nusantara, *smiling face*, *bid'ah*, *khurafat*, atau, ringkasnya: wajah praktik keagamaan Islam khas Indonesia yang berbeda dari praktik Islam di wilayah-wilayah lain. Dan, sebagaimana nanti tampak, narasi diskursus tersebut juga membalut satu praktik keagamaan Islam yang menjadi fokus utama studi ini, yakni amalan sufistik yang dilaksanakan dan telah menjadi tradisi di Pesantren Tegalrejo.

5.3 Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo: Deskripsi Melalui Kuasa-Diskursus Seputar Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal

Sudah diuraikan dalam sub-bab sebelumnya: gambaran praktik dan formasi diskursus yang melahirkan dan melembagakan istilah praktik keagamaan Islam bercorak lokal sesuai latar sosial-keagamaan di Indonesia. Kini, dalam sub-bab ini, gambaran seputar diskursus tersebut diketengahkan sebagai visi—atau konteks dan titik pandang—guna mendeskripsikan subyek studi ini, yakni amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, yang sejauh ini juga kerap digambarkan mencerminkan ciri-ciri dari praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Deskripsi tersebut, merupakan

¹² Istilah *pengulangan* dalam hal ini spesifik mengacu pada konsep Foucault yang diartikan sebagai bentuk strategi tertentu dalam formasi diskursif yang berdasarkan relasi kuasa/pengetahuan yang terbangun di antaranya, menopang pelembagaan suatu diskursus dan memperkokoh *episteme*. Lihat: Foucault (2012; 2002b), juga Dreyfus dan Rabinow (1983).

masalah utama dalam studi ini, dan selengkapnya terurai dalam dua poin. *Poin pertama*, berisi deskripsi akan gambaran seputar amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Gambaran ini penting, terlebih menimbang bahwa selama ini amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo kerap kali dilihat sebagai ‘praktik keagamaan Islam berbaur tradisi lokal’—sebuah istilah yang pembentukannya telah dijelaskan pada sub-bab sebelumnya.

Usai amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai praktik keagamaan bercorak lokal dideskripsikan dengan jelas pada poin pertama; maka selanjutnya, yakni *poin kedua*, lebih difokuskan pada pelacakan patahan-patahan yang membentuk dan menjadikan amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo tampak padu-padan dengan diskursusnya selama ini, yakni sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Tepat pada uraian akan patahan-patahan tersebut pula, akan tampak bahwa gambaran yang selama ini disematkan pada amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo (yakni amalan sufistik yang kerap digambarkan sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal sebagaimana dijelaskan pada poin pertama), tidak lebih merupakan gambaran yang lahir dari produksi diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Uraian kedua poin tersebut, tertuang sebagai berikut:

5.3.1 Ragam Gambaran Seputar Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal

Sudah dijelaskan sebelumnya, ragam amalan sufistik yang dilaksanakan dan sudah sejak lama menjadi bagian dari tradisi di Pesantren Tegalrejo, terbagi ke dalam dua kategori jenis amalan: *mujahadah* dan *riyadlah*. Jika amalan yang termasuk dalam kategori *mujahadah* merupakan jenis amalan dalam bentuk

pelafalan *do'a*, *awrad*, *ratib*, ataupun *hizb* dan rangkaian *dzikr*; maka amalan yang termasuk dalam kategori *riyadlah* lebih merupakan amalan dengan bentuk teknik-teknik yang sarat akan asketisme atau *zuhd*. Amalan sufistik kategori *mujahadah* meliputi wirid *yaman huwa*, *hizb Ghazali*, *hizib Nawawi*, amalan *dalail al-khairat*, dan *mujahadah nihadl al-mustagfirin*. Sementara untuk kategori *riyadlah*, ragam amalannya mencakup *qiyam al-lail*, puasa *ngrowot*, puasa *mutih*, ziarah, *ngebleng*, dan puasa-puasa yang dilaksanakan sebagai prasyarat sebelum melaksanakan amalan *mujahadah*. Dan, sejauh bahasannya terkait dengan praktik keagamaan Islam bercorak lokal, ragam amalan kategori *riyadlah* inilah yang lebih kerap digambarkan menyerupai atau bahkan merupakan praktik keagamaan Islam yang bercampur dengan praktik lokal. Ini, salah satunya, dikemukakan Pranowo (2008) dalam keterangannya tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo:

“Di Jawa, terutama Jawa Tengah, banyak di antara praktik religius Islam masyarakatnya dekat dan mencirikan gejala yan oleh Koentjaraningrat disebut sebagai mengadaptasi aspek tradisi dan budaya lokal.. Beberapa praktik seperti puasa mutih, ngebleng, ataupun nyekar (yang dalam tradisi Islam disebut ziarah) adalah contoh yang hingga kini dapat ditemukan di antara praktik religius yang dipraktikkan masyarakat Jawa. Hal yang demikian itu, tidak sedikit juga tampak di Pesantren Tegalrejo terutama jika yang ditunjuk adalah praktik religiusnya seperti puasa ngrowot dan beberapa laku asketis yang umum dilaksanakan santri dan telah menjadi tradisi di lingkungan pesantren.”

Maksud dari praktik lokal yang dengannya amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo dianggap bercampur atau serupa, ialah praktik lokal yang dilihat dari bentuk, aspek, maupun unsurnya merujuk secara spesifik pada tradisi atau budaya Jawa; sebuah tradisi dan budaya yang selama ini digambarkan memiliki orisinalitasnya sendiri. Dan, mengacu literatur seputar topik Jawa sejauh ini, banyak—memang, deskripsi-deskripsi yang menjelaskan ragam gambaran, utamanya ragam praktik, yang *inheren* dengan struktur Jawa. Di antara banyaknya

gambaran yang kerap diasosiasikan pada Jawa; terdapat beberapa gambaran yang paling representatif—lantaran kerap diulang-ulang—untuk menerangkan hal-hal serta praktik-praktik yang melekat dengan struktur Jawa selama ini. Gambaran yang dimaksud ialah *sifat dari Jawa yang dinamis dan sinkretis*, yang sejauh ini sering diartikan sebagai faktor dari kelenturan struktur masyarakatnya yang senantiasa cakap menerima dan mengadaptasi ragam unsur manapun *dengan tanpa mengubah unsur yang mendasari dan menjadi akarnya* (Lombard, 2005; Stange, 2008).

Gambaran akan lentur dan sinkretisnya Jawa ditunjukkan oleh banyak pengamat nyaris mewujud dalam segala aspek. Meliputi: tradisi, kebudayaan (Koentjaraningrat, 1985; Mulder, 1999), pola sosial, politik, ekonomi, keagamaan (Hefner, 1999; Anderson, 2007; Geertz, 1960); dan, bahkan juga sikap serta selera (Pemberton, 1994). Sifat lentur dan sinkretis ini pula, yang memungkinkan Jawa selama ini terbangun sebagai struktur masyarakat yang—meminjam istilah dari Lombard (2005)—menampung banyak ragam persilangan budaya: peradaban Hindu-Budha, Tiongkok, Islam, dan jejak-jejak peradaban kolonial. Meski, sebagaimana selama ini dipahami juga, sifat lentur serta sinkretis tersebut tidak menunjukkan arti bahwa Jawa—sebagai struktur suatu masyarakat—tanpa dasar dan akar yang merepresentasikan keadaan asalnya.

Adalah peradaban pra-Islam, atau lebih spesifik: peradaban Hindu-Budha, yang selama ini paling kerap dirujuk sebagai representasi dasar dan akar dari Jawa. Ini, selain tampak dalam penjelasan seputar unsur lokal—terutama yang berkaitan dengan Jawa—sebagaimana sudah dideskripsikan pada poin sebelumnya; juga dapat disimak melalui keterangan Paul Stange (2008), yang untuk hal ini spesifik menunjukkan gambaran kecenderungan pola religiusitas masyarakat

Jawa—yang lazim disebut *kebatinan* dan oleh Niels Mulder (1999) dianggap merupakan inti dari religiusitas Jawa:

“Sebelumnya, Geertz telah mengidentifikasi beragam gerakan kebatinan di Jawa yang dapat dikategorikan secara sosial terkait dengan priayi, sementara secara historis terkait langsung dengan tradisi kraton yang berorientasi pada peradaban Hindu-Budha. Berbeda dari Geertz, Hadiwiyono menjelaskan bahwa gerakan-gerakan kebatinan tersebut, justru merupakan jejak dari monisme-panteistik yang sarat mengindikasikan pengaruh tradisi dan budaya India klasik dari pada Islam... Beberapa praktik (dari kebatinan, khususnya Sumarah) sekilas memang memperlihatkan corak Islam, meski hal tersebut hadir lebih sebagai penjelasan untuk pola yang sebelumnya telah mapan”.

Maksud dari pola yang mapan dan mendahului ragam corak yang muncul setelahnya, sebagaimana Stange anggap, ialah pola-pola pra-Islam dan Hindu-Budha yang mewujud dalam banyak agama kebatinan di Jawa. Lebih jauh, Stange juga menggambarkan bahwa kecenderungan pola-pola tersebut tidak berhenti sebatas pada kalangan penganut kebatinan saja, melainkan juga megemuka dalam masyarakat Jawa umumnya. Tentang yang terakhir ini, misalnya, Stange menekankan:

Ini [pola-pola yang menunjukkan pra-Islam dan Hindu-Budha] sering muncul di dalam masyarakat Jawa, dalam beberapa praktik, atau, sedikitnya, dalam penggunaan istilah Arab justru guna menjelaskan kembali sesuatu yang bercorak kebatinan, pra-Islam, atau Hindu-Budha, merupakan praktik yang paling umum tampak dalam keseharian masyarakat. “

Bukan hanya Stange—juga Mulder—yang mengemukakan pra-Islam dan Hindu-Budha sebagai dasar dan akar yang melatari struktur berikut praktik masyarakat Jawa. Beberapa pengamat dan sejarawan yang telah disebut dalam sub-bab sebelumnya juga menunjukkan hal yang sama dengan dugaan Stange maupun Mulder. Dan kini, dugaan tersebut bahkan tampak lazim diafirmasi baik dalam lingkungan praktis maupun akademis; serta, lebih jauh, telah menjadi pemahaman umum yang cenderung diterima guna menjelaskan segenap gambaran tentang Jawa

yang sebenarnya¹³. Segenap gambaran ini pula, di antaranya, yang turut menentukan arah deskripsi tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sejauh ini.

Gambar 9.
Halaman Depan Makam Kiai Chudlari



Sumber: Data olahan peneliti

Di antara amalan yang dilaksanakan di Pesantren Tegalrejo seperti puasa *ngrowot* dan *mutih*, misalnya, terutama tekniknya yang membolehkan hanya mengonsumsi jagung—untuk *ngrowot*—dan menghindari selain nasi—untuk *mutih*; sejauh ini umum dirujuk sebagai puasa yang bentuk pelaksanaannya mengandung ciri-ciri dari praktik lokal Jawa, khususnya yang berkaitan dengan domain kebatinan atau yang lebih lazim disebut *kejawen*. Tidak hanya *ngrowot*; puasa *ngebleng* pun dianggap demikian. *Ngebleng*, yang praktik puasanya menekankan menghindari pelaksanaan ragam kegiatan yang menjadi rutinitas, hampir-hampir selalu dialamatkan sebagai praktik yang berakar pada praktik *nyepi*

¹³ Diskusi mengenai kecenderungan gejala perujukan kepada pra-Islam atau segenap peradaban Hindu-Budha untuk mengidentifikasi dasar dan akar dari struktur Jawa dapat dilihat dalam M.C. Ricklefs (2014; 2005), terutama (2013).

khas Hindu atau identik dengan *tapa* khas Jawa (Geertz, 1960; Mulder, 1999; Pranowo, 2008; Hilmy, 1999).

Gambar 10.
Ziarah masyarakat Tegalrejo di TPU Desa Tegalrejo Kecamatan Tegalrejo
Kabupaten Magelang Jawa Tengah



Sumber: Dokumentasi peneliti

Pandangan sejenis di atas, sejauh acuannya adalah temuan di lapangan, sedikit-banyak, bahkan mengemuka di kalangan santri Pesantren Tegalrejo sendiri. Tidak sedikit di antara santri Pesantren Tegalrejo yang memahami amalan sejenis puasa *ngrowot*, *mutih*, dan *ngebleng* sebagai praktik yang berbau praktik lokal, terutama praktik dari tradisi Jawa. Ini, misalnya, dapat dilihat dari pernyataan Imam Bahtiar, santri Pesantren Tegalrejo:

“Ngrowot sing diamalke nang Tegalrejo iki rodo-rodo koyo poso buah, poso nadzar¹⁴, mirip-mirip sing nang Jowo. Tradisine. Tapi ngono kui sakjane ora pye-pye nek diniati kanggo riyadlah plus ngerti bates-batese¹⁵.. Riyadlah kui kan koyo latihan, prihatin karo keadaan ben ngkone ndak kaget lagi tambah sabar. Ngrowot mau kui misale, bagiku kan yo tahapan kanggo ngempet opo-opo sing dipingini.. Wes poso, tapi buko karo sahure yo cuma bulgur, sego jagung, ora iso liyane..hehehe..Intine latihan urip prihatin” (Puasa *ngrowot*

¹⁴ Puasa *nadzar* ialah puasa yang dilaksanakan lantaran sebelumnya telah berjanji untuk melaksanakan puasa tersebut.

¹⁵ Tentang batas-batas yang dimaksud, Imam Bahtiar—santri, wawancara 15 September 2016—lebih jauh menjelaskan: praktik puasa seperti *ngrowot*, *nadzar*, maupun puasa-puasa *riyadlah* untuk mendapatkan ijazah, lazimnya memang tidak menyalahi hukum *fiqh*—standar minimal untuk dasar-dasar suatu praktik muamalah maupun ubudiyah. Kalaupun dalam praktiknya ada satu atau dua praktik yang dasar hukumnya tidak diakomodir dalam *fiqh*, maka ada sandaran lain seperti *hadist* ataupun *ijma'* dan *qiyas*. Dengan kalimat lain, sejauh puasa tersebut dapat dijelaskan berdasarkan hukum Islam yang termaktub dalam *fiqh*, *hadist*, *ijma'*, ataupun *qiyas*; se-lokal apapun, maka diperbolehkan untuk dilaksanakan.

yang diamalkan di Pesantren Tegalrejo ini sedikit mirip dengan puasa buah, puasa *nadzar*—ringkasnya—mirip dengan yang praktik khas Jawa, terutama tradisinya. Meski, hal tersebut tidak jadi perkara jika diniatkan sebagai *riyadlah* dan mengetahui batas-batasnya... *Riyadlah* itu seperti latihan, prihatin terhadap keadaan supaya nantinya tidak gagap serta semakin sabar. Untuk puasa *ngrowot*, misalnya, bagi saya justru merupakan tahap [latihan] untuk menahan apa-apa yang diinginkan. Sudah puasa, tetapi berbuka dan sahur hanya *bulgur* dan nasi jagung, tidak yang lain..Intinya, berlatih hidup prihatin.)—Wawancara dengan Imam Bahtiar, santri Pesantren Tegalrejo, 15 September 2016).

Tidak hanya Imam Bahtiar yang memandang adanya kandungan unsur lokal Jawa di dalam amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, dalam amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo. Muhammad Nurdjati, salah satu *abdi dalem* di Pesantren Tegalrejo, juga demikian:

“Podo wae, mutih, ngebleng, ngrowot, yo diamalke wong Jowo umume. Sing Islam, sing Kejawen. Tapi kui mau yo ora opo-opo nadyan asline amalane wong Jowo. Ngebleng kui kan kanggo wong Kejawen nek ora salah diarani patigeni, qiyam al-lail yo iso wae disebut ngalong kanggone nang Jowo. Tapi nang Tegalrejo yo diniati riyadlah, muamalah sing hukume ora nyalahi ajaran Islam. Didelok kading amalane, wirid utowo doa-doane kan yo awrad sing wes dianggit syekh sing ora perlu diragoake keislamane... Sing paling penting kading kui kabeh, Mbah Yai sing ngajari, dadi ora perlu ragu..” (Sama saja: puasa *mutih* dan puasa *ngrowot* juga diamalkan oleh masyarakat Jawa, baik yang Islam maupun *Kejawen*. Betapapun berasal dari praktik masyarakat Jawa, hal tersebut tidak apa-apa [dilaksanakan di Pesantren Tegalrejo]. Puasa *ngebleng* bagi masyarakat Jawa kalau tidak salah dinamai puasa *patigeni*, *qiyam al-lail* juga bisa saja disebut sebagai *ngalong* jika menurut istilah Jawa. Tetapi, praktiknya di Pesantren Tegalrejo diniatkan sebagai *riyadlah*: jenis *muamalah* yang hukumnya tidak menyalahi ajaran Islam. Dilihat dari amalannya, wirid atau bentuk doanya, merujuk pada *awrad* yang sudah dirancang oleh syekh yang tidak perlu lagi untuk diragukan keislamannya..Yang paling penting dari semua itu, Mbah Yai [Kiai Chudlori] yang mengajari; jadi, tidak perlu ragu..)—Wawancara dengan Muhammad Nurdjati, *abdi dalem* Pesantren Tegalrejo, 4 Desember 2016).

Tidak jauh berbeda dari puasa *ngrowot*, *mutih*, dan *ngebleng* yang kerap diasosiasikan sebagai praktik bercorak lokal; amalan ziarah, yang dalam lingkungan Pesantren Tegalrejo merupakan amalan anjuran bagi seluruh santri untuk dilaksanakan dengan *istiqamah* (ajek, teratur), juga dianggap berbau tradisi lokal. Lebih jauh, terutama bagi kalangan Islam modernis/reformis ataupun

skripturalis, ziarah bahkan disebut merupakan praktik yang tidak memiliki dasar-dasar Islam.

Gambar 11.
Peziarah dari luar Kabupaten Magelang di makam Kiai Chudlori



Sumber: Data olahan peneliti

Ziarah, mengacu diskursus seputar tentangnya sejauh ini, cenderung dimengerti sebagai praktik yang jejaknya masih bisa dibaui sebagai peninggalan dari praktik peradaban pra-Islam. Praktik ziarah, yang tidak hanya dilaksanakan di Pesantren Tegalrejo saja namun juga mudah ditemukan dalam masyarakat Jawa pada umumnya—dalam bentuk penghormatan kepada *danyang*¹⁶ dan *keramat*¹⁷ sebagaimana ditunjukkan Syam (2005), praktik *nyekar*¹⁸ sesuai keterangan Hefner (1999), ataupun dalam bentuknya yang paling urban, yakni wisata religi—memang kerap dikaitkan dengan gejala kepercayaan kepada spirit, roh, atau nenek moyang yang cenderung khas pra-Islam dan/atau Hindu-Budha. Claude Guillot (2007)

¹⁶ *Danyang*, sebagaimana Syam (2005) uraikan, adalah istilah yang merujuk pada pengertian tentang ruh dari pendahulu yang dipercaya sebagai pembuka atau pembangun pertama suatu desa atau daerah. Dalam beberapa kasus, makam *danyang* eksis dan terawat serta menjadi tujuan ziarah—kendati lazimnya hanya berlaku bagi warga desa. Namun untuk kasus-kasus lain, *danyang* tidak memiliki jejak berupa makam dan hanya hadir dalam bentuk cerita lokal.

¹⁷ Sementara *danyang* merujuk hanya kepada leluhur, *keramat*—masih sesuai Syam (2005)—adalah istilah yang diartikan tidak sebatas pada makam ruh leluhur, melainkan juga segenap orang yang semasa hidupnya ditokohkan, misalnya: para alim, wali, pemangku kekuasaan di wilayah setempat.

¹⁸ *Nyekar*, sesuai keterangan Hefner (1999), adalah term dari bahasa Jawa, yakni *sekar* (Ind. kembang), yang lebih dimengerti sebagai proses ritual mengunjungi makam dengan membawa bunga; lazimnya dilaksanakan setiap Kamis Wage, atau di bulan Ramadhan sebelum hari Ied.

dalam *Ziarah Wali dalam Dunia Islam*, bahkan menekankan bahwa tidak terdapat dalil—terutama dari sudut teologi maupun yurisprudensi—yang kuat menunjukkan bahwa praktik ziarah merupakan ajaran yang termaktub di dalam Islam.

Tentu, gambaran tentang ziarah sesuai penjelasan di atas, terutama seputar stereotip yang disematkan kepadanya, beberapa di antaranya memang tampak dalam praktik ziarah yang dilaksanakan di Pesantren Tegalrejo. Ini, misalnya, terlihat dari kepercayaan dan keyakinan yang akrab di lingkungan Pesantren Tegalrejo tentang yang gaib (supranatural), atau, lebih spesifik, tentang kekalnya ruh seseorang setelah mati. Lagi, juga tampak dari praktik mendatangi makam-makam kiai, para alim, wali, tokoh tersohor, ataupun sanak-keluarga yang telah meninggal lantas mendoakan, mengaji, dan membaca ragam wirid atau *tahlil*, juga *mujahadah nihadh al-mustaghfirien*. Dan itu semua, lazim disertai dengan sikap yakin akan mungkinya hubungan yang masih dapat dijalin di antara yang hidup dengan yang gaib¹⁹. Khusus yang disebut terakhir ini, patut diterangkan juga bahwa telah menjadi keyakinan umum dan pemahaman yang akrab di Pesantren Tegalrejo tentang mungkinya seseorang yang telah meninggal dunia, terutama para alim dan wali, untuk tidak hanya menerima doa, melainkan juga menjadi perantara—melalui hal yang disebut *karamah* atau *berkah*—bagi setiap doa orang, dalam hal ini santri, yang berziarah²⁰. Ini, tentu disertai dengan catatan, sebagaimana ditekankan Kiai Noor Machin sesuai wawancara pada 1 Juni 2016:

“Perantara, maksudnya, bukan kayak nabi-nabi atau Rasulullah loh ini. Perantara ini wasilah, tawassul, sederhanaane, mergo para alim, wali, semasa hidupnya ngadohi larangane Gusti Allah, iku kenopo sakwise sedhane diberkahi, nduwe karomah kanggo sing iseh podo urip.. Itu artinya, Gusti Allah sing maringi keluwihan iku, sanes terus syirik ngagung-agungke para

¹⁹ Ini, sesuai wawancara dengan Siswandi dan Imam Bahtiar—santri Pesantren Tegalrejo, pada 16 September 2016 di Pesantren Tegalrejo; serta Nasyit Manaf—*abdi dalem*, pada 7 Desember 2016.

²⁰ Wawancara dengan Kiai Noor Machin pada 17 Juni 2017.

alim koyo biasane dingerteni..Santri itu loh juga tahu kalau dekat dengan mereka yang diberkahi dan dikaramahi, itu nimbal kebajikannya..” (Perantara yang dimaksud bukan berarti seperti nabi-nabi dan rasul. Perantara dalam hal ini lebih kepada *wasilah*, *tawassul*, secara sederhana lantaran semasa hidupnya, para alim dan wali menjauhi larangan Allah, dan itulah kenapa setelah wafatnya Allah memberkahi dan diberi karamah untuk yang masih hidup. Atau dengan kata lain, Allah yang memberi berkah dan karamah tersebut, dan hal tersebut bukan berarti syirik lantaran mengagung-agungkan para alim sebagaimana dimengerti selama ini..Santri juga mengetahui bahwa menjadi dekat dengan mereka yang diberkahi dan dikaramahi [oleh Allah] itu berakibat kepada kebaikan..).

Dengan kalimat lain: amalan sufistik berikut keyakinan akan *karamah* dan *berkah* yang lumrah di lingkungan pesantren ini, dan yang sejauh ini kerap diperkarakan lantaran diasumsikan memuat ciri-ciri dari praktik bercorak lokal, dimengerti sebagai bukan termasuk laku syirik—setidaknya sesuai pandangan di lingkungan Pesantren Tegalrejo. Hal tersebut lantaran terdapat asumsi yang berkembang di lingkungan Pesantren Tegalrejo bahwa amalan yang selama ini dilaksanakan dan diyakini merupakan praktik yang masih di dalam jalur ajaran Islam. Dan tepat pada bagian ini pula, agaknya—terutama terkait keyakinan akan *berkah* dan *karamah*—deskripsi tentang faktor yang mendasari amalan dan keyakinan di Pesantren Tegalrejo, segera perlu diuraikan. Faktor tersebut, ialah tradisi tarekat—satu bagian dari tasawuf—yang selama ini menjadi elemen dari pesantren-pesantren tradisional—tidak terkecuali Pesantren Tegalrejo.

Telah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa tarekat, salah satu tradisi yang berkembang dari medan tasawuf, merupakan satu unsur atau elemen yang melekat—atau justru mendasari—pesantren tradisional sejauh ini. Demikian pun untuk Pesantren Tegalrejo. Kiai Chudlori—pendiri Pesantren Tegalrejo, misalnya, telah disinggung sebelumnya termasuk sosok kiai yang, betapapun tidak berafiliasi dengan tarekat manapun, namun akrab dan dekat berada di sekitar tradisi tarekat, terutama yang berkembang di Magelang. Ini, sesuai dengan yang ditekankan Kiai

Muhammad Solichun, mursyid tarekat Syadziliyah Magelang sekaligus pengasuh

Pesantren Nurul Hasan Dusun Geger Girirejo Kecamatan Tegalrejo:

“..Napak tilas Al-Maghfurlah Kiai Chudlori niku ojo sampe supe kalian guru-gurune mbiyen. Romo Agung Mbah Yai Siradj, macane Magelang, Mbah Yai Dalhar, niku yo mursyid toreqot Syadziliyah, Kiai Chudlori nggih ngunduh ilmu saka guru-guru agung niku wau..Sanad keilmuwane niku sing perlu digathekake.. Nah, sing paling suwe ning Bendo kono, Mbah Yai chudlori nenani tasawup dibimbing Yai Chozin. Tradisi toreqote nggih diamalke, digowo sampe saiki toh? (Melacak jejak Kiai Chudlori itu jangan sampai melupakan guru-gurunya terdahulu. Romo Agung Kiai Siradj—harimaunya Magelang, juga Mbah Kiai Dalhar, keduanya mursyid tarekat Syadziliyah, dan Kiai Chudlori berguru ilmu kepada keduanya. Sanad keilmuan dari Kiai Chudlori-lah yang patut untuk diperhatikan. Nah, yang paling lama di Bendo [Pare] sana, Kiai Chudlori sungguh-sungguh belajar tasawuf di bawah bimbingan Kiai Chozin. Tradisi tarekat yang dipelajarinya juga diamalkan dan tampak hingga sekarang [di Pesantren Tegalrejo], bukan?)—wawancara dengan Kiai Muhammad Solichun, 16 Juni 2016.

Artinya, sebagaimana tekanan dari Kiai Solichun, tradisi tarekat hampir-hampir tidak boleh dilupakan dalam mengaji ragam amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo. Ini, mengingat sang *muassis*, Kiai Chudlori, merupakan murid dari kiai-kiai—terutama Kiai Siradj, Kiai Dalhar, dan Kiai Chozin—yang bukan hanya terkenal dekat dengan tasawuf, melainkan justru merupakan mursyid dari tarekat, yakni tarekat Syadziliyah. Rantai keilmuan inilah—yang dalam lingkungan tradisi Islam tradisional lazim disebut *sanad*—yang mendasari atau menjamin kecenderungan intelektualitas seorang kiai. Dan untuk Kiai Chudlori, tradisi tarekat inilah, terutama tarekat Syadziliyah, yang menandai dasar kecenderungannya sejauh ini. Kecenderungan ini, setidaknya, tampak dari aksentuasi ragam amalan yang kini menjadi tradisi di Pesantren Tegalrejo sebagaimana dijelaskan Kiai Solichun dalam wawancara 17 Juni 2016:

Lelakon ngrowot, sing ning toreqot dikerti tazkur ruz, malahan dibijsaake kanggo santrine, sampe saiki.. Sampun dados tradisine Galrejo, kathah sing podo nyambut ijazah kanggo dala'il.. Dala'il iku kan yo tradisine toreqot, sing paling utomo tradisine toreqot Syadziliyah.. Santri-santri Galrejo nglampahi dala'il kanggo ngurap kasif, ben pikirane padhang, atine resik.. Ilmu niku gampang mlebu yen kabeh-kabehe padhang.. Yai Chudlori ora

gathuk sanad toreqot, beliau luweh ngutama'ke tasawup akhlaki, muamalah kanggo muthallib, ananging ora podo artine Yai Chudlori tanpa ngulet tradisi toreqot nang tindhak-lampahe, tradisine nang Galrejo iku buktine.. (Amalan puasa *ngrowot*, atau dalam tarekat disebut *tzkur ruz*, bahkan dibiasakan bagi santri Pesantren Tegalrejo hingga sekarang.. Banyak di antara santri Pesantren Tegalrejo meminta ijazah *dala'il al-khairat* [kepada Kiai Solichun], dan *dala'il* merupakan tradisi tarekat, utamanya Syadziliyah. Santri Pesantren Tegalrejo menjalani *dlala'il* guna mencapai *kasif* [*kasf*, istilah tasawuf dengan arti terbukanya tirai], supaya pikiran jernih, dan hati bersih.. Ilmu itu mudah diserap jika segalanya terang.. Kiai Chudlori tidak terikat sanad dengan tarekat; beliau lebih mengutamakan tasawuf akhlaki, *muamalah* untuk *muthallib* [murid]; meski hal tersebut tidak sama artinya bahwa Kiai Chudlori tidak membalut tingkah lakunya dengan tradisi tarekat; tradisi yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo [amalan sufistik] adalah buktinya).

Bukan hanya puasa *ngrowot* dan *dala'il al-khairat* yang prinsipnya berdasarkan pada tradisi tarekat. Hampir seluruh amalan yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo—betapapun Kiai Chudlori sendiri tidak berafiliasi dengan tarekat manapun—dapat dibilang memiliki ciri-ciri dan aspek yang berakar dari tradisi tarekat. Puasa *ngebleng* dan *mutih*, serta ragam puasa yang disyaratkan untuk amalan *mujahadah* dan sejauh ini digambarkan sebagai bentuk *zuhd* yang lazim dalam tradisi tarekat, adalah contohnya²¹.

Dalam kasus tertentu, dan dengan pengamatan seksama, kuatnya aksentuasi tradisi tarekat dalam sendi-sendi Pesantren Tegalrejo juga dapat dilihat dari gejala pengutamaan *ijazah* untuk suatu amalan sebagaimana lazim di lingkungan tarekat. Pembacaan *manaqib barzanzi* ataupun *burdah*, pengamalan ragam awrad seperti *hizb* (Ghazali maupun Nawawi) yang khas tarekat Ghazaliyah ataupun Naqsyabandiyah serta dzikir *yaman huwa* yang lekat dengan teknik *kasyf* khas tarekat Sammaniyah, juga berdasarkan pada tradisi tarekat²². Lebih jauh, tradisi tarekat juga dapat dilihat dari gejala seperti stereotip *jadab* (*jadhba*, kehadiran ilahiah)—tahapan dari konsep martabat tujuh khas tasawuf falsafi—yang lazim

²¹Sesuai wawancara dengan Kiai Muhammad Solichun pada 16 Juni 2016.

²²Berdasarkan wawancara dengan Habib Luthfi di kediaman beliau, 29 Mei 2016

disematkan bagi para wali serta, dalam kasus tertentu, keluarga kiai yang menunjukkan sikap di luar batas umumnya²³.

Tekanan tradisi tarekat di Pesantren Tegalrejo juga tampak pada amalan ziarah, terutama hubungannya dengan *berkah* dan *karamah*. Dalam tradisi tarekat, *berkah* dan *karamah* hampir semuanya merujuk dan melekat dengan para alim atau wali. Dan tidak jauh-jauh dari keterangan Kiai Noor Machin di atas, baik *berkah* maupun *karamah* ialah keistimewaan (kuasa?) yang diberikan oleh Allah lantaran semasa hidupnya, sosok yang disebut para alim dan wali tersebut sungguh-sungguh mendedikasikan hidupnya hanya ke arah Allah. Tentang yang disebut terakhir ini—yang masih jauh dari jelas—Habib Luthfi, sesuai wawancara dengannya pada 29 Mei 2016, menerangkan:

“Untuk bisa akrab dengan Allah, kita perlu sejenis trik gimana kita mendekati.. Salah satunya, dengan cara itu.. Dengan cara mendekati pribadi-pribadi yang sudah sekian lama mengakrabi Allah.. Waliyullah dan masayyikh inilah, yang penting untuk didekati terlebih dahulu. Ya, ada, memang, ayat dalam surah Qaf yang berbunyi, Allah hadir lebih dekat dari nadi kita sendiri.. Tapi alangkah baiknya kita didampingi oleh sosok yang memang sudah dekat, dikasihi, ben ora isin, hehehe.. Nggak hanya waliyullah dan masayyikh, memang.. Kiai, guru-guru kita, orang tua kita, juga insya Allah termasuk yang dekat dengan Allah.. Di lingkungan kita ini istilahnya ngalap berkah, ngunduh karamah.. Itu jangan diartikan nyembah dan menyekutukan ya.. tapi lebih pada karena kita ngaku nyoba deket sama Allah, karena kita malu belum bisa istiqamah.. Itu, salah satu trik.. Trik lain, kita perlu nunut apa-apa yang diamalkan mereka selama hidupnya. Nah, tapi tetap perlu bimbingan, karena kita dhaif, butuh tuntunan..”

Sampai bagian ini, setidaknya, dapat dideskripsikan bahwa *berkah* dan *karamah* sebagaimana senantiasa serta dalam amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, terutama dalam praktik ziarah, merupakan sejenis upaya atau metode mendekati Sang Pencipta. Gejala ini, tentu, juga muncul dalam amalan-amalan lain. Misalnya:

²³Di Pesantren Tegalrejo, misalnya, istilah *jadab* dan sifat-sifat kewalian ini tampak ditunjukkan kepada almarhum Kiai Abdurrahman Chudlori yang lebih akrab disebut Mbah Dur.

khidmah kepada kiai berikut keluarganya sebagai bentuk hormat kepada para alim beserta yang dekat dengannya, sikap takdzim terhadap kitab yang dikaji berikut alim pengarangnya, atau—dan ini yang kerap diabaikan—penyertaan *tawassul* kepada nama-nama yang diyakini sebagai yang-diberkahi dan penuh karamah sebagaimana tampak dalam *awrad tahlil* atau *mujahadah nihadl al-mustaghfirien*.

Gambar 12.
Teks Utuh *Mujahadah Nihadl al-Mustaghfirien*



Sumber: Dokumentasi Pesantren Tegalrejo

Ringkasnya, mengacu deskripsi di atas dan sesuai yang berkembang di lingkungan Pesantren Tegalrejo maupun tradisi Islam tradisional, segenap amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo merupakan amalan yang prinsipnya memiliki tekanan dan akar dari tradisi tarekat. Sampai pada bagian ini, setidaknya, perlu

disertakan bahwa mengacu perkembangannya, amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo—yang sejauh ini digambarkan sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal (Jawa), bahkan tampak dijelaskan melalui tidak hanya tasawuf dalam artinya yang paling luas, melainkan juga aspek atau kerangka yang lebih rigid, yakni yurisprudensi Islam. Ini, sebagaimana segera dijelaskan, dapat dilihat dari tidak sedikitnya dasar hukum dan berbagai postulat yang diajukan oleh kalangan pesantren tradisional, termasuk Pesantren Tegalrejo, guna menunjukkan keislamannya secara *fiqh* maupun tasawuf—sekurang-kurangnya melalui kaca pandang lingkungan Pesantren Tegalrejo.

Tentang puasa *ngrowot*, misalnya, Gus Yusuf—dalam wawancara 16 Juni 2017—menjelaskan:

"Kalau cuma diartikan ngrowot, makan nasi jagung tok, itu mesti akrab Jawa. Ngrowot tradisi makan cuma nasi jagung yang diturunkan dari kebiasaan Abah (Kiai Chudlori) itu ngrowot laku riyadlah, latihan hidup prihatin. Lebih dalam lagi, santri ngerti, seandainya, lewat ngaji Ihya'.. Al-Ghazali menjelaskan supaya bisa dekat disanding (dijaga) Gusti Allah, ya mengurangi gumantung (ketergantungan) dengan makhluk lain. Selama ini kan beras sudah jadi barang yang hampir ndak bisa digantikan, ya ngrowot itu, dengan makan nasi jagung dan ndak tergantung dengan beras, santri menerapkan laku mandiri.." (Jika *ngrowot* sebatas diartikan sebagai puasa dengan hanya makan nasi jagung saja, maka hal tersebut tentu akrab dengan tradisi Jawa. *Ngrowot* sesuai tradisi di Pesantren Tegalrejo ialah amalan *riyadlah*, sejenis bentuk latihan bersikap prihatin. Lebih mendalam lagi, santri mengerti, setidaknya melalui yang mereka kaji di kitab *Ihya'.. Al-Ghazali* menjelaskan, untuk bisa mendekat dan bersanding kepada Allah, salah satu jalannya ialah mengurangi ketergantungan terhadap makhluk lain. Selama ini, beras kian menjadi barang yang hampir tidak bisa digantikan, maka melalui *ngrowot*, mengonsumsi hanya jagung dan dengan demikian tidak tergantung dengan beras, santri menerapkan disiplin mandiri..)²⁴.

Tidak jauh berbeda dari puasa *ngrowot*, untuk puasa *ngebleng*, *mutih*, dan puasa-puasa prasyarat untuk beberapa jenis amalan *mujahadah*, Gus Yusuf—masih sesuai wawancara pada 16 Juni 2017—melanjutkan penjelasannya sebagai berikut:

²⁴ Mengacu pada kitabnya, *ihya' 'Ulumuddin*, tampak bahwa sang panulis, yakni Al-Ghazali, menentang sikap mandiri sebagai hal paling utama hampir-hampir di dalam seluruh bab isi kitab. Lihat: (al-Ghazali, 1998).

“Ngebleng itu, juga poso mutih, sama dengan ngrowot, juga termasuk amalane Jawa, tapi ada yang perlu dicatat, manfaat dari amalan itu semua..Ya, ada misalnya orang ndalil jangan sekali meniru kebiasaan umat lain tapi toh ada hadist, dan ndak cuma hadist sebenarnya yang bisa jadi pegangan untuk menjelaskan ngebleng, ziarah, dan amalan-amalan lain yang jadi cirinya Jawa. Ngebleng, mutih, di Galrejo beda dari puasa wishol²⁵, puasa ngebleng santri ya puasa sekalian marení atau menghentikan yang jadi rutinitasnya selama ini, ini diperbolehkan. Lah wong puasa wishol saja ada yang memperbolehkan, meski makruh tahrim. Dibuka lagi majmu’ syarah muhadzdzab-nya. Kalau mutih, itu mujtama’ al-muqtashid (pola hidup sederhana), santri memang seharusnya menjadi pribadi yang sederhana dan ikhlas, riyadlah itu jalannya.”

Di Pesantren Tegalrejo, dasar dari amalan-amalan tersebut bukan hanya menjadi pemahaman dari kiai saja. Santri-santri di Pesantren Tegalrejo, terutama yang telah menempuh hingga jenjang *Fath al-Mu’in* (kelas lima), nyaris mampu juga menjelaskan dasar-dasar dari amalannya. Tentang ini, pernyataan Imron Rosyadi, santri Pesantren Tegalrejo yang diwawancara pada 20 Juni 2016, menjelaskannya sebagai berikut:

“Kalau ditanya hukumnya, santri ngerti kok hari-hari apa aja yang dibolehkan puasa, dilarang puasa. Idul fitri, idul adha, nggak boleh itu, Mas. Hari tasyrik (11, 12, dan 13 Dzulhijah), hari Syak (30 Sya’ban), juga. Itu, Mas, juga ada hukum yang bolehin untuk puasa, kalau udah biasa, malah sunah. Lah, kalo amalan poso, ya minimal itu dulu hukumnya, selebihe biasane santri manut kebiasaan Mbah Yai yang sudah jadi tradisi.”

Berdasarkan pada hal ini, paling tidak, dapat diringkas bahwa ragam amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo merupakan amalan yang dapat dipertanggungjawabkan hukum keislamannya, sekurang-kurangnya sesuai kaca pandang lingkungan Pesantren Tegalrejo, pesantren tradisional spesialis tasawuf. Namun demikian, dan barangkali, hal yang lebih menarik seputar amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo justru ialah, bahwa, betapapun segenap amalan sufistik tersebut dapat dijelaskan melalui perspektif Islam—sesuai tradisi tarekat, tasawuf, maupun *fiqh*; namun terdapat juga kesan penerimaan dari lingkungan Pesantren Tegalrejo atas asumsi

²⁵Puasa *wishol*, atau lazim juga disebut puasa *washola*, adalah puasa yang dalam praktiknya dilaksanakan dua hari penuh: sahur sekali, buka sekali, dalam 48 jam. Uasa ini umumnya merupakan puasa nadzar.

yang berkembang selama ini, yakni, bahwa amalan-amalan tersebut mengandung ciri-ciri atau malah merupakan praktik dari tradisi Jawa.

Kondisi kontradiktif tersebut di atas—yakni rasionalisasi tentang unsur Islam atas praktik tertentu *di satu sisi* dan penerimaan definisi lokal atasnya *di sisi lain*—memang bukan hal yang baru di Indonesia; terutama Jawa. Dan untuk Pesantren Tegalrejo, khususnya terkait amalan sufistik yang berlangsung di dalamnya, kontradiksi tersebut justru mengemuka dalam format yang sudah disediakan—tentu, oleh diskursus praktik keagamaan Islam bercorak lokal—selama ini. Format yang dimaksud, ialah akomodasi, akulturasi, kolaborasi, dan konsep-konsep sejenis *cultural encounter* lainnya, yang tampak dari proses pertemuan unsur Islam—dalam hal ini amalan sufistik—*di satu sisi*, dengan unsur lokal—khususnya praktik berbau Jawa—*di sisi lain* dalam bentuk kontekstualisasi ajaran Islam dalam wilayah lokal. Dan tentang ini, keterangan panjang Gus Yusuf—sesuai wawancara pada 16 Juni 2016—berikut, sedikit-banyak, mengemukakan hal tersebut:

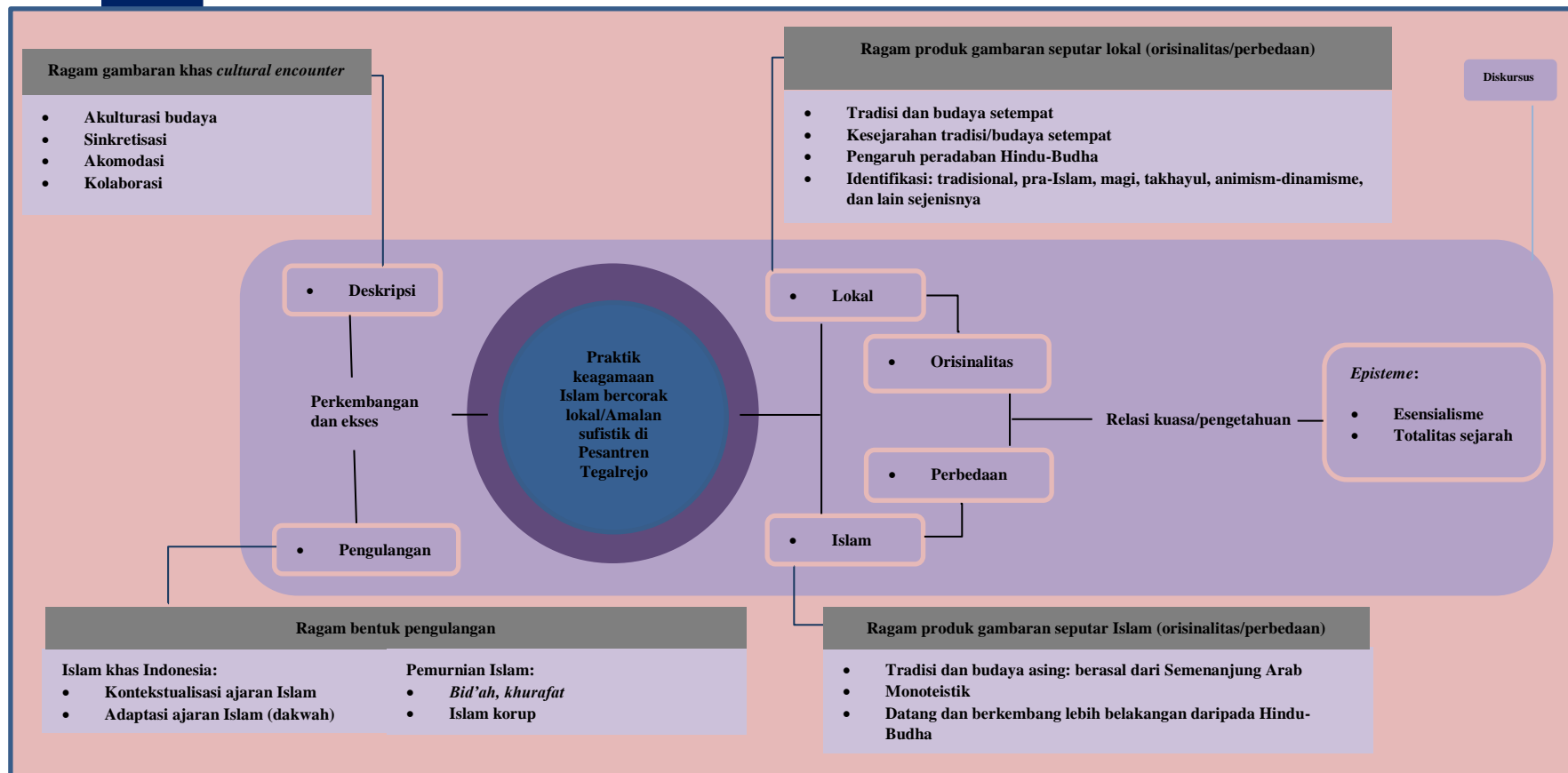
Kebanyakan orang selama ini cuma paham kalau ndak ditulis di Al-Qur'an, ndak ada di hadist, ya ndak boleh. Padahal kalau mau belajar lagi, Al-Qur'an itu kaya, ndak ada habisnya. Dalam ilmu fiqh, misalnya, dasar-dasarnya bisa dicari lewat belajar usul fiqh, bisa juga kita cari kedudukannya lewat hadist dan tafsir.. Banyak sumber yang memang perlu dirujuk buat menjelaskan satu amalan. Coba wes dicari di Al-Qur'an tata cara shalat sesuai shalatnya kita selama ini, ada? Perintahnya ada, dan itu wajib, tapi detil shalatnya banyak sekali di sumber-sumber lain.. Gampangnya begini, kan ada muamalah yang mahdhah, itu jelas, wajib ya wajib, haram ya haram, hukumnya jelas di fiqh. Tapi ada toh,, ada yang ghair mahdhah, belum ditentukan hukumnya dengan tegas, ini ndak sama artinya dengan ndak lengkapnya Al-Qur'an tapi karena konteksnya saja yang perlu ditafsir. Itu kenapa untuk yang ghair mahdhah kita perlu ngaji lagi, perlu musyawarah lagi..

Ngebleng, ngrowot, tahlilan, slametan, mutih, lan sak piturute, ya, itu tradisi Jawa, tapi toh bisa dipoles secara Islam, malahan, itu sejak zaman para wali, yang kalau dakwah menerapkan ja'alu balaghoh al-kalami tibaqah limuktadh al-maqami (sampaikanlah kalimat-kalimat yang tepat sasaran serta mengetahui situasi dan menyesuaikan dengan kondisi) Ini kalau dipahami dari kaca mata sekarang, umumnya disebut bagaimana kita mengontekstualkan Islam dalam kehidupan sekarang..

Kalau amalan ngebleng dan lain-lain dilihatnya cuma dari bentuke tok, ya saru, padahal kan bisa dilihat dari manfaatnya. Manfaat, maksudnya, mengambil dan menerapkan nilai-nilai Islam, ajaran Islam, dari amalan itu. Masak iya Al-Qur'an dan hadist harus ada tulisan ngebleng-mutihnya, kita ini, yang ijihad kalau punya daya untuk itu, kalau belum, ya ngaji, atau manut sama kiai, dan itu pasti nemu. Ngebleng, mutih, dan lain sebagainya itu dimaknai sebagai bentuk riyadlah, riyalat/tirakat, sebuah jalan, kalau di tasawuf, khusus dalam mengendalikan nafsu. Nah, kalau yang ini (mengendalikan nafsu) ada ya di Al-Qur'an? Hehehe... Al-Ghazali, di Ihya', jangan lupa, juga mengibaratkan nafsu sebagai kuda. Kalau kita ndak bisa mengendalikan kuda, ya, mbandang, atau kita yang dikendalikan dan diseret; tapi kalau kita mampu, ya kita yang menuntun dan mengarahkan. Intinya, tiap ajaran ndak harus saklek kudu sesuai opo sing ditulis, sebab ada beberapa meski tertulis, toh perlu tafsir lagi.. Intinya kalau ndak bisa dimengerti sesuai maqam fiqh atau usul fiqh, masih ada jalur lain, Islam itu kaya, ada tasawuf...Ajaran Islam ndak sekaku cuma di fiqh itu.

Ini, paling tidak, menjelaskan bahwa betapapun amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo merupakan praktik yang mengandung ciri-ciri atau justru serupa dengan tradisi Jawa dan, dengan demikian, termasuk kategori yang dianggap sebagai peninggalan peradaban pra-Islam; namun hal tersebut tidak lantas sama dengan ditolaknya praktik tersebut dari dalam kerangka ajaran Islam sesuai *fiqh* maupun tasawuf. Terdapat, justru, jenis kerangka sesuai Islam, terutama sesuai aspek ajaran tasawuf—setidaknya sesuai penjelasan Gus Yusuf—yang mampu mengakomodir segenap bentuk praktik yang berada di luar Islam dan tidak tertampung oleh *fiqh* yang lebih rigid. Akomodasi tersebut ialah proses memandang atau interpretasi atas praktik lokal bukan hanya dalam bentuknya saja, melainkan lebih kepada manfaatnya (nilai-nilai Islam) yang terkandung dalam praktik tersebut.

Dengan penjelasan lain, jika interpretasi melalui *fiqh* yang berurusan dengan hukum-hukum yang rigid tidak mampu menjelaskan suatu hal atau praktik keagamaan Islam yang berlangsung di masyarakat sekitar, maka pendekatan tasawuf maupun tarekat yang sudah sejak lama—setidaknya sejak G.W.J Drewes (1969) maupun A.H Johns (1961)—disebut-sebut sebagai bagian dari Islam yang paling luwes serta dipercaya paling mampu mengakomodir unsur-unsur lain inilah



Skema 7. Format kerja/strategi kuasa-diskursus seputar praktik keagamaan Islam-lokal pada amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo

Sumber: Data olahan peneliti

yang digunakan guna menginterpretasi²⁶. Proses inilah, yang kini lazim disebut sebagai kontekstualisasi ajaran Islam terhadap segenap praktik di wilayah-wilayah lokal—dalam bentuknya yang paling rigid dan syar’i sebagaimana diwakili yurisprudensi; ataupun yang luwes dan akomodatif sebagaimana lazim dirujuk kepada tasawuf. Ini pun, jika dibaca melalui format diskursus, tetap dengan catatan bahwa kontekstualisasi tersebut tidak lebih merupakan satu dari sekian istilah lain—akulturasi, sinkretisasi, kolaborasi, dan konsep-konsep sejenis *cultural encounter* lainnya—yang hanya mungkin dimengerti dengan terlebih dahulu mengakui perbedaan maupun orisinalitas dari unsur Islam dan unsur lokal di Indonesia yang produksi atas keduanya telah berlangsung lama. Mengacu Foucault (2012; 2002b), proses tersebut tadilah yang dinamai sebagai kuasa-diskursus: segenap hal, senantiasa positif hanya mengarah kepada agenda yang diusung diskursus—dalam hal ini: pandangan esensial dan sejarah yang total dalam wujud perbedaan sekaligus orisinalitas lokal dan Islam di Indonesia.

Menimbang uraian di atas, maka wajar jika, misalnya, Pranowo (2008) dalam penelitiannya di Pesantren Tegalrejo—yang menempatkan lokal dan Islam sebagai berhadapan-hadapan sejak mula sebagaimana agenda diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal sejauh ini—sampai pada kesimpulan bahwa, *“berbeda jauh dari yang dipahami Geertz bahwa gejala-gejala tersebut [praktik keagamaan Islam bercorak lokal] dipandang kurang Islami, yang ditunjukkan di Pesantren Tegalrejo justru merupakan aktualisasi ajaran Islam terhadap praktik lokal sebagai bentuk dakwahnya.”* Sebuah kesimpulan yang

²⁶Seputar tasawuf di Indonesia yang selama ini digambarkan sebagai unsur yang memuat karakteristik toleransi ataupun akomodasi terhadap segenap unsur di luarnya sebagaimana kerap dikumandangkan selama ini, berikut proses pembentukan gambaran tersebut, telah didiskusikan oleh Michael Laffan (2011) dengan sangat apik. Sesuai temuannya, disbanding sifat toleran dan akomodatif, Laffan justru menunjukkan beragam konflik dan persaingan antar tarekat dan kelompok agama.

masih sesuai dengan praktik dan format diskursif: kukuh menggambarkan perbedaan sekaligus orisinalitas unsur lokal maupun unsur Islam dalam latar Indonesia yang jika keduanya berinteraksi dan bercampur, maka praktik keagamaan Islam bercorak lokal—yang dalam hal ini ialah amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo—menjadi dapat disebut, dipahami, dan dirasionalisasikan. Dan, berdasarkan hal yang disebut terakhir ini pula—yakni, amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal—masih terdapat satu hal lagi yang perlu dijelaskan tentangnya. Satu hal yang dimaksud ialah status amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal di antara kategori Islam lainnya yang juga eksis di Indonesia: Islam modernis/reformis maupun skripturalis.

Mengacu diskursus selama ini—dan yang sebagiannya sudah dijelaskan pada uraian sebelumnya—sudah menjadi umum dimengerti bahwa tasawuf berikut tradisi tarekat dipandang kurang Islami baik bagi Islam modernis/reformis maupun, lebih-lebih, Islam skripturalis. Anggapan tersebut kerap kali disandarkan pada prinsip argument bahwa segenap yang termasuk di dalam tasawuf tidak diajarkan secara eksplisit di dalam Al-Qur'an atau hadist (Bruinessen, 1999)²⁷. Pandangan kurang Islami tentang tasawuf dan tradisi tarekat tersebut, berlaku juga bagi *gambaran* yang tersemat pada amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, terutama gambaran percampuran atau serupanya dengan unsur lokal Jawa, yang sesuai pandangan Islam modernis/reformis ataupun Islam skripturalis, merupakan praktik yang bukan hanya kurang atau tidak Islami, melainkan juga *bid'ah* dan *khurafat*.

²⁷Gambaran ini, sebagaimana dijelaskan Julia Day Howell (2007), cenderung berubah seiring waktu dan dalam kasus-kasus tertentu. Hamka, misalnya, yang merepresentasikan Islam modernis/reformis dan dekat dengan tasawuf (ia sebut, tasawuf modern), adalah kasus lain. Hal serupa juga tampak dari *salaf al-salih* khas PKS yang tampak menerapkan ajaran tasawuf—kendati sesuai formula Hasan al-Bana—dalam aktivitas dakwahnya sebagaimana dijelaskan Norhaidi Hasan (2008).

Dalam bentuk kontekstualisasinya yang terkesan menerapkan ajaran Islam; atau, lebih-lebih dalam bentuk pencampuran dan sinkretisasi; amalan sufistik Pesantren Tegalrejo, misalnya, kerap dipandang praktik *bid'ah*, suatu inovasi yang tidak berlandaskan Al-Qur'an maupun *Sunnah* sesuai kerangka dua kategori Islam tersebut tadi. Bahkan, khusus untuk ziarah, terutama tentang kepercayaan akan *berkah* dan *karamah* di dalamnya, sejauh ini lazim disebut sebagai *khurafat* yang sarat tahayul dan jejak-jejak dari dinamisme atau animisme yang mendekatkan kepada syirik. Ringkasnya, ciri-ciri yang dikandung amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo inilah, terutama bentuk sinkretisnya, yang bagi Islam modernis/reformis maupun skripturalis ditandai sebagai praktik Islam yang korup dan harus ditinggalkan (Federspiel, 2002; Bruinessen, 2013).

Akhirnya, sampai pada bagian ini, sekurang-kurangnya, dapat dimengerti bahwa perbedaan tegas antara unsur Islam *di satu sisi* dengan unsur lokal *di sisi lain*, sesuai usungan diskursus praktik keagamaan Islam bercorak lokal selama ini, juga sistematis mendasari gambaran tentang amalan sufistik yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo. Perbedaan kedua unsur tersebut, tampak menonjol justru melalui konsep kontekstualisasi ajaran Islam, satu istilah yang kerap dimaksudkan sebagai membumikan ajaran Islam, dalam hal ini tasawuf, dengan jalan akomodasi atas praktik lokal, yang untuk kasus ini ialah tradisi Jawa, sebagaimana selama ini didengung-dengungkan. Dan melalui istilah kontekstualisasi ini pula—yang sesuai formatnya selama ini merupakan satu dari sekian bentuk strategi kuasa-diskursus seputar keagamaan Islam bercorak lokal; amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo justru terkondisikan sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal dengan bentuknya yang, *pertama*, akomodatif dan, dengan demikian, merepresentasikan

wajah senyum Islam Indonesia sebagaimana ditonjolkan selama ini; sekaligus juga dalam bentuknya yang *kedua*, yakni *rupa korup* Islam Indonesia dari sudut pandang kategori Islam lainnya—terutama Islam modernis/reformis dan skripturalis. Dua bentuk yang sistematis, strategis, dan terorganisir hanya menunjuk tujuan yang sama: melembagakan perbedaan dan orisinalitas unsur Islam dan unsur lokal di Indonesia.

5.3.2 Patahan Diskursus tentang Praktik Keagamaan Islam Bercorak Lokal: Aksentuasi Tarekat dan Tradisi Islam Tradisional pada Amalan Sufistik di Pesantren Tegalrejo

Telah ditunjukkan pada uraian sebelumnya: perbedaan dan orisinalitas unsur lokal dan unsur Islam yang diusung diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal selama ini, pada gilirannya turut juga menentukan gambaran tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo. Ini, tampak dari ragam gambaran seputar amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang, betapapun bentuknya berbeda satu sama lain, namun senantiasa positif hanya menegaskan perbedaan dan orisinalitas unsur Islam dan unsur lokal sesuai yang dipromosikan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal selama ini.

Daya positif tersebut, sebagaimana juga sudah dideskripsikan, berasal dari praktik dan formasi diskursif dari diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang strategis dan sistematis mengondisikan ragam pernyataan seputar praktik/benda/subyek—di antara jejaring jalinan bukti-bukti ilmiah, keterangan-keterangan historis, serta ragam rasionalisasi—yang membangun hanya pelembagaan pemahaman tentang adanya perbedaan sekaligus orisinalitas unsur lokal maupun unsur Islam. Konsep-konsep seperti *akomodasi* sebagaimana dijelaskan oleh Pranowo (2008) guna menjelaskan amalan sufistik di Pesantren

Tegalrejo, serta *kontekstualisasi* seperti halnya dikemukakan oleh Gus Yusuf (pemimpin Pesantren Tegalrejo semasa studi ini berlangsung) adalah sekian di antara banyaknya konsep (misalnya: sinkretisasi, akulturasi, kolaborasi, dan lain sejenis paradigma *cultural encounter*) yang justru melembagakan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal.

Perbedaan dan orisinalitas dari unsur Islam dan unsur lokal yang melembaga ini, tentu, bukan merupakan gambaran yang mutlak. Terdapat, detail-detail lain yang menunjukkan patahan (*rupture*) tentang gambaran yang dibangun oleh diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Dan sejauh kaitan bahasannya ialah amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, patahan tersebut justru mengemuka pada domain tarekat yang berjalinkan-kelindan dengan tradisi Islam tradisional, yang, selama ini, menjadi elemen dari pesantren-pesantren tradisional—tidak terkecuali juga Pesantren Tegalrejo. Poin ini, sepenuhnya terkonsentrasi untuk melacak patahan tersebut. Dan mengingat patahan yang dimaksud berada pada dan berhubungan dengan tarekat dan tradisi Islam tradisional yang menjadi elemen dari Pesantren Tegalrejo; maka sebelum sampai pada penelusuran patahan yang dimaksud, ada baiknya terlebih dahulu dijelaskan kembali secara ringkas perihal jalinan tarekat dan tradisi Islam tradisional dalam tubuh pesantren tradisional seperti Pesantren Tegalrejo.

Telah diuraikan pada bab sebelumnya²⁸, bahwa betapapun pesantren tradisional di Indonesia baru muncul pada awal abad ke-19 M dan lebih merupakan lembaga pendidikan yang mengacu pada model pendidikan Mekah-Kairo kisaran abad yang sama; namun untuk tradisinya, pesantren-pesantren tradisional yang

²⁸ Lihat Bab IV, terutama sub-bab 4.1.3: **Pesantren Tradisional: Wadah Tasawuf di Indonesia.**

eksis hingga kini cenderung dipengaruhi oleh tradisi tarekat yang telah sampai dan menyebar lebih dulu di Nusantara seabad sebelumnya (Bruinessen, 2012). Pengaruh ini, tampak dari masih dilaksanakannya ragam praktik *ubudiyah* maupun *amaliyah* khas tarekat di pesantren-pesantren tradisional hingga sekarang. Misalnya: pembacaan segala jenis wirid (*tahlil*, *ratib*, *hizib*, dan ragam doa lainnya), pelaksanaan tirakat, kepercayaan akan konsep kewalian meliputi ziarah, *tawassul*, *ngalap berkah* atau *karamah*; hingga yang paling umum: ziarah, juga pembacaan *manaqib* baik dalam bentuk *burdah* ataupun *barzanzi*. Dalam banyak kasus, jalinan antara tarekat dan pesantren tradisional juga tampak dari banyaknya kiai pesantren yang sekaligus juga sebagai mursyid tarekat tertentu. Lebih jauh, tidak sedikit pula pesantren tradisional yang berafiliasi dengan tarekat, atau, justru, menspesifikkan spesialisasinya sebagai pesantren tasawuf.

Di Indonesia, lebih-lebih di Jawa, penerimaan pesantren tradisional atas tradisi tarekat sebagaimana dijelaskan di atas terbentuk berkat formulasi antara tradisi tarekat *di satu sisi*, dengan kerangka pikir (*manhaj*) tradisi Islam tradisional *di sisi lain*. Keduanya, tarekat dan tradisi pemikiran Islam tradisional, dipadukan dan dikembangkan ulama atau kiai-kiai terdahulu dan dilanjutkan oleh kiai-kiai berikutnya. Formulasi yang dikembangkan oleh jaringan kiai-kiai tradisional inilah, di antaranya, yang membentuk pemikiran tradisi Islam tradisional—yang hingga kini menjadi orientasi dari pesantren tradisional di Jawa—sarat akan tradisi tarekat (Zulkifli, 2003). Mengacu Bruinessen (2008), formulasi tersebut pula yang menjadikan tradisi Islam tradisional yang berkembang di Indonesia, lebih-lebih di dalam lingkungan pesantren tradisional, hampir-hampir merupakan orientasi Islam satu-satunya yang sejak awal menerima tasawuf dan tarekat sebagai bagian dari

elemennya. Terlebih jika dibandingkan dengan orientasi Islam lain yang berkembang lebih belakangan: Islam modernis/reformis dan Islam skripturalis. Tentang hal ini, misalnya, Nahdlatul Ulama—organisasi kalangan Islam tradisional yang berbasis pada pesantren tradisional—bahkan memiliki badan otonom, yakni *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah al-nadliyah*, yang khusus mengurus ragam tarekat yang berkembang di Indonesia.

Tentu, gejala meresapnya tradisi tarekat ke dalam elemen pesantren tradisional bukan berarti bahwa setiap pesantren tradisional yang berkembang di Indonesia sekadar melanjutkan tradisi tarekat dalam bentuknya yang paling umum²⁹. Lebih dari sekadar melanjutkan tradisi tarekat dalam bentuknya yang paling umum, beberapa pesantren tradisional bahkan tampak—atau justru dapat dilacak—ciri-ciri yang menunjukkan aksentuasinya atas tradisi tarekat tertentu. Tentang hal ini, misalnya, mengacu Zulkifli (2003), tampak pada Pesantren Buntet Cirebon yang menerapkan tradisi tarekat Tijaniyah dan Syattariyah; juga, Pesantren Suryalaya Jawa Barat yang merawat tradisi tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Kecenderungan tersebut, lazimnya, didasarkan pada afiliasi kiai pendiri pesantren dengan satu atau lebih tarekat seperti yang terjadi di Pesantren Buntet; atau, justru, lantaran kiai pendiri merupakan mursyid dari tarekat tertentu sebagaimana yang terjadi di Pesantren Suryalaya.

Sedikit berbeda dari gejala tersebut di atas; Pesantren Tegalrejo—kendati merupakan pesantren spesialis tasawuf—tercatat bukan merupakan pesantren tradisional yang berafiliasi dengan tarekat manapun (Mu'in, 2012). Spesialisasi

²⁹Dalam tulisan ini, maksud dari tradisi tarekat dalam bentuknya yang paling umum dapat dilihat dari amalan-amalannya yang hamper-hampir menyebarkan masih dilaksanakan sampai sekarang, misalnya: sebagaimana contohnya pembacaan segala jenis wirid (tahlil, ratib, hizib, dan ragam doa lainnya), pelaksanaan tirakat, kepercayaan akan konsep kewalian meliputi ziarah, tawassul, ngalap berkah atau karamah; hingga yang paling umum seperti ziarah, juga pembacaan manaqib baik dalam bentuk burdah ataupun barzanzi. Lihat: Bruinessen (Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat, 2012).

tasawuf Pesantren Tegalrejo berikut penerapan amalan sufistik bagi setiap santrinya, lebih merupakan format ketasawufan yang sejak awal berdirinya dicanangkan oleh sang *muassis*, yakni Kiai Chudlori. Tentang ini, misalnya, Gus Yusuf—sesuai wawancara pada 16 Juni 2017—mempertegas:

“Ndak ada larangan untuk ikut tarekat, wong itu jalan (mendekati Allah). Beberapa ada yang belajar suluk, itu khusus untuk santri kelas Ihya’ dan harus pamit ndalem tapi.. Banyak tarekat, santri yang salik (bergabung atau menjalani tarekat) kan ada mursyidnya, mereka dibimbing, itu ndak papa.. Tegalrejo sendiri ndak ada ikatan dengan tarekat.. Dari Abah, kakak-kakak saya, ndak ada yang ngijazah (mendapat ijazah/bergabung) tarekat.. Saya juga ndak tapi ini yang penting, tradisi kami ndak nolak tarekat, tarekat itu baik untuk jalan mendekati Allah.. Tasawuf yang dipelajari, amalan sing dilakoni, itu sesuai aswaja, yang dirawat Abah dan diteruskan sampai sekarang ini..”

Berpegang pada pernyataan di atas, adalah benar bahwa Pesantren Tegalrejo merupakan pesantren non-afiliasi tarekat yang ragam amalan sufistiknya lebih merupakan praktik dari tradisi tarekat yang paling umum sebagaimana lazim dipraktikkan dalam lingkungan pesantren tradisional lainnya (Mu'in, 2012). Ini dapat dilihat dari sang pendiri pesantren, yakni Kiai Chudlori, hingga keturunannya—tentu, termasuk Gus Yusuf, putra ragilnya yang semasa studi ini dilaksanakan berstatus sebagai pengasuh Pesantren Tegalrejo—yang tercatat tidak memiliki ijazah dari tarekat manapun. Meski demikian, terdapat, setidaknya, dua faktor yang masing-masingnya menunjukkan adanya aksentuasi (tekanan kuat) dari tradisi tarekat tertentu—dalam hal ini ialah tradisi tarekat Syadziliyah—yang menjelaskan ketasawufan di Pesantren Tegalrejo. Faktor *pertama* ialah berdasarkan silsilah intelektual (sanad) dari Kiai Chudlori, sementara faktor yang *kedua* ditunjukkan oleh kecenderungan amalan sufistik yang dilaksanakan di Pesantren Tegalrejo.

Perihal *faktor pertama*, telah dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa terdapat beberapa titik paling menentukan arah ketasawufan Kiai Chudlori. Titik

tersebut ialah Fase *pertama*, yakni periode empat tahun *nyantri* di Pesantren Payaman dan Pesantren Koripan, adalah masa-masa Kiai Chudlori membangun dasar bagi perkembangan intelektualnya. Ragam kajian Islam dasar meliputi Al-Qur'an, *fiqh* dan *ushul fiqh*, akidah, serta akhlak merupakan kajian yang dipelajari oleh Kiai Chudlori pada masa-masa ini. Kendati terbilang tahap dasar, namun pada dua pesantren inilah minat Kiai Chudlori ke arah tasawuf dan akhlak mulai dibentuk. Pembentukan tersebut, sedikit-banyak, dipengaruhi oleh dua sosok gurunya di pesantren pertama dan kedua: Kiai Anwari Siradj dan Kiai Abdan.

Kiai Anwari Siradj, yang lebih dikenal sebagai Mbah Siradj atau Romo Agung Mbah Siradj Payaman, ialah pengasuh Pesantren Payaman. Bagi kalangan kiai di lingkungan pesantren tradisional juga masyarakat Magelang dan sekitarnya, Mbah Siradj yang juga merupakan mursyid tarekat Syadziliyah ini dianggap sebagai fundamen spiritual bagi masyarakat Magelang. Intelektualitas, kesederhanaan dan, bahkan, kewaliannya hampir-hampir dikenal dengan baik—lazimnya dalam bentuk oral histori dan kisah-kisah anekdot—oleh kalangan penduduk Magelang terutama di lingkungan pesantren. Tindak-laku Mbah Siradj inilah yang menurut Kiai Noor Machin Chudlori—putra kelima Kiai Chudlori, sangat diteladani oleh Kiai Chudlori.³⁰

Berbeda dari Mbah Siradj, Kiai Abdan adalah pengasuh Pesantren Koripan ketika Kiai Chudlori mondok di pesantren tersebut. Kendati tidak lebih dikenal dibandingkan Mbah Siradj Payaman, Kiai Abdan adalah sosok kiai yang dianggap ahli dalam bidang kajian akhlak. Pesantrennya, Daruttauhid al-'Alawiyah al-Awwaliyah Koripan, hingga sekarang bahkan merupakan pesantren yang lebih

³⁰ Wawancara dengan Kiai Noor Machin berlangsung di rumah beliau pada pukul 14.40 WIB hingga menjelang maghrib, 17 Juni 2017.

dikenal sebagai pesantren khas akhlak. Di pesantren ini, dan di bawah bimbingan Kiai Abdan secara langsung, Kiai Chudlori mendasari pengetahuannya tentang akhlak sebagai pengantar menuju ilmu tasawuf.

Fase berikutnya adalah masa Kiai Chudlori belajar di Pesantren Bendo Pare Jawa Timur. Pada periode ini, Kiai Chudlori melanjutkan belajar kajian tasawuf di bawah bimbingan Kiai Chozin yang tersohor sebagai kiai tasawuf yang melahirkan murid-murid yang juga terkenal sebagai ahli tasawuf seperti Kiai Ihsan Jampes (w. 1952 M) dan Abuya Dimyati Banten (w. 2003 M). Di pesantren inilah, selama 7 tahun Kiai Chudlori mendalami berbagai karangan Al-Ghazali beserta *syarah* dan *hasiyah*-nya.

Fase penentu selanjutnya adalah masa ketika Kiai Chudlori melakoni *khidzmah*-nya sebagai santri kepada Kiai Ma'sum dan Kiai Baidlowi Lasem. *Khidzmah* yang dijalani Kiai Chudlori pada periode ini dengan jalan membantu mengajar di Pesantren Soditan Lasem asuhan Kiai Ma'sum selama kurang lebih tiga tahun. Semasa tiga tahun di Lasem pula, Kiai Chudlori tidak jarang melaksanakan *uzlah*³¹ melalui ziarah ke beberapa makam wali dan ulama yang tersebar di pulau Jawa dan Madura. Tercatat, Kiai Chudlori bahkan sempat menghabiskan waktu selama dua tahun untuk ber-*khalwat* di Pesarean Batu Ampar Madura: situs makam para ulama yang dihormati oleh kalangan masyarakat Jawa-Madura, terutama kalangan penganut tradisi Islam tradisional.

Terakhir, adalah fase ketika Kiai Chudlori resmi menjadi menantu Kiai Dalhar pada kisaran tahun 1940an. Pada periode ini, Kiai Chudlori turut menjadi pengajar di pesantren Kiai Dalhar, yakni Pesantren Watucongol. Peran dan status

³¹ *Uzlah*, atau menyendiri, adalah laku yang lazim dilaksanakan para salik dalam menempuh masa-masa *tareqat*.

Kiai Dalhar sebagai kiai kenamaan pada masanya sekaligus mursyid tarekat Syadziliyah inilah, yang menurut Kiai Noor Machin Chudlori³², menjadi faktor penentu, bahkan mematangkan, sikap sufistiknya selama ini. Lebih-lebih, jika mengingat bahwa guru pertama Kiai Chudlori, yakni Mbah Siradj, juga merupakan mursyid tarekat Syadziliyah.

Mengacu pada beberapa fase penentu ketasawufan Kiai Chudlori sesuai uraian di atas, terdapat setidaknya dua titik penentu. Titik pertama ialah fase Kiai Chudlori menempuh pendidikan di bawah bimbingan Mbah Siradj sang mursyid tarekat Syadziliyah, lantas titik kedua ialah fase Kiai Chudlori berkecimpung di lingkungan Kiai Dalhar yang statusnya tidak hanya sebagai guru yang dipanuti oleh Kiai Chudlori, melainkan juga sebagai mursyid tarekat Syadziliyah dan sekaligus mertua. Dua titik inilah, sebagaimana Kiai Solichun tegaskan³³, yang membuat Kiai Chudlori—betapapun tidak menerima ijazah dan *sanad* dari tarekat Syadziliyah—akrab serta matang dalam dunia tarekat, utamanya tarekat Syadziliyah.

Masih mengacu wawancara Kiai Solichun³⁴, kematangan Kiai Chudlori perihal tarekat Syadziliyah bahkan telah dipupuk sejak Kiai Chudlori masih dalam bimbingan Kiai Dalhar. Semasa menimba ilmu kepada Kiai Dalhar, misalnya, Kiai Chudlori tercatat merupakan santri yang kuat dalam hal tirakat. Masa-masa ini, yang bertepatan dengan pendudukan Jepang di Indonesia yang dampaknya mencakup tidak hanya pemerasan tenaga kerja melainkan juga kelaparan lantaran defisit bahan pangan, utamanya beras; ditempuh sepanjang tiga tahun penuh oleh Kiai Chudlori yang terbilang mampu dalam hal pangan, dengan puasa *ngrowot*,

³² Wawancara tentang topik ini berlangsung pada 17 Juni 2017 di kediaman Kiai Noor Machin Chudlori.

³³ Wawancara tentang topik ini berlangsung pada 16 Juni 2017.

³⁴ Wawancara seputar topik ini berlangsung pada 16 Juni 2017.

yakni puasa yang secara konseptual menerapkan teknik *zuhd* khas tarekat Syadziliyah. Puasa ini, yang kelak diterapkan kepada setiap santri Tegalrejo, bahkan diikuti oleh orang-orang terdekat dan tetangganya. Tidak hanya *ngrowot*; beberapa amalan sufistik lainnya, misalnya *ngebleng* serta *pati geni* juga tercatat ditempuh oleh Kiai Chudlori sejak ia nyantri kepada Kiai Siradj, yang dalam hal ini ia kagumi dan panuti wira'i-nya. Berdasarkan sikap kagum dan takdzimnya kepada Kiai Siradj yang sering tampak mengamalkan *ngebleng* serta *pati geni* ini pula, Kiai Chudlori meniru sebagai bentuk *takdzim* terhadap guru (Muhtarom, t.t).

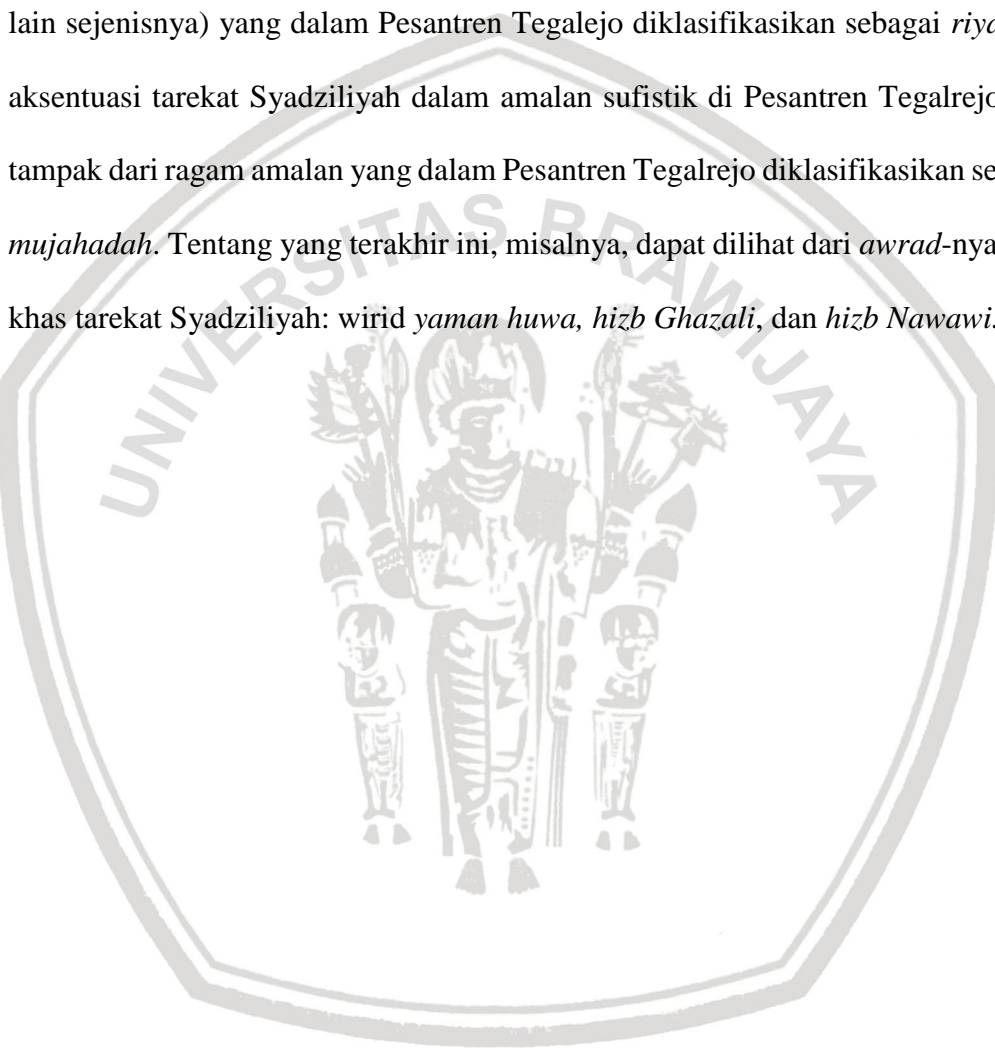
Tentu, segenap amalan sufistik tersebut di atas, yakni *ngrowot*, *ngebleng*, dan *pati geni* sekilas tampak sebagai amalan yang khas Jawa—setidaknya jika dilihat berdasarkan term dan kebahasaan. Namun sebagaimana Kiai Solichun³⁵ tekankan, segenap amalan sufistik tersebut merupakan amalan yang khas tarekat Syadziliyah. *Ngrowot* misalnya, adalah bentuk latihan *zuhud* yang bertujuan membangun sikap tidak tergantung yang ditekankan bagi para salik tarekat Syadziliyah. Demikian pun *pati geni*, yang dalam tarekat Syadziliyah disebut *uzlah*; serta *ngebleng* yang sesuai metode tarekat Syadziliyah merupakan bentuk dari latihan mengingat Allah (Arb. *tadzkr*) dan *tafakur* di tengah-tengah kesibukan yang bersifat duniawi.

Lebih jauh, segenap amalan tersebut di atas yang telah dijelaskan kekhasannya sebagai sarat tradisi tarekat Syadziliyah, dapat ditelusuri lebih dalam dengan meninjau ragam awrad yang diamalkan. Awrad seperti wirid *yaman huwa* (yang dalam tradisi tarekat Syadziliyah kerap disebut doa *Sirr laduniy*), *hizb Ghazali*, dan *hizb Nawawi*, tercatat merupakan amalan para salik tarekat

³⁵ Wawancara tentang topik ini berlangsung pada 17 Juni 2017 di kediaman Kiai Solichun.

Syadziliyah³⁶. Dan amalan ini pula yang dilaksanakan oleh Kiai Chudlori, dan diterapkan kepada para santrinya hingga sekarang.

Tepat pada bagian ini, setidaknya, aksentuasi dari amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo tegas merupakan amalan khas tradisi tarekat Syadziliyah. Selain tampak dari teknik dan metode amalannya (*ngrowot, ngebleng, pati geni* dan lain sejenisnya) yang dalam Pesantren Tegalejo diklasifikasikan sebagai *riyadlah*, aksentuasi tarekat Syadziliyah dalam amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo juga tampak dari ragam amalan yang dalam Pesantren Tegalrejo diklasifikasikan sebagai *mujahadah*. Tentang yang terakhir ini, misalnya, dapat dilihat dari *awrad*-nya yang khas tarekat Syadziliyah: wirid *yaman huwa*, *hizb Ghazali*, dan *hizb Nawawi*.



³⁶ Sesuai wawancara dengan Habib Luthfi Pekalongan, ketua *Jam'iyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah al-Nadliyah*, 29 Mei 2016.

BAB VI PENUTUP

Jejak dari *tasawuf*, satu unsur dari ajaran Islam yang selama ini dianggap sebagai faktor sentral islamisasi masa awal di Nusantara, di antaranya masih dapat dilacak di pesantren-pesantren tradisional yang hingga kini masih eksis di Indonesia. Segenap ajaran, ragam tradisi, berikut amalan yang berasal dari tasawuf bahkan tampak masih dilestarikan melalui proses belajar-mengajar yang berlangsung di dalam pesantren-pesantren tradisional. Beberapa di antaranya—semisal Pesantren Tegalrejo—bahkan mengkhususkan formatnya sebagai pesantren spesialis tasawuf yang tidak sekadar mengajarkan ilmu tasawuf, melainkan juga menerapkan amalan-amalannya kepada setiap santrinya. Meski demikian; ajaran, ragam tradisi, dan, terutama, amalan khas tasawuf yang dilaksanakan dan dicoba-lestarikan tersebut, tidak sedikit di antaranya diasumsikan sebagai bentuk dari praktik keagamaan Islam bercorak lokal: sebuah asumsi yang lahir dan berkembang dari diskursus panjang yang mengagendakan pemahaman tentang adanya perbedaan sekaligus orisinalitas unsur Islam dan unsur lokal dalam latar Indonesia. Asumsi tersebut, tidak terkecuali, berlaku juga bagi amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang sesuai diskursus selama ini digambarkan sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Akibatnya, dari pada dimengerti sebagai praktik yang prinsipnya merujuk pada tasawuf ataupun tarekat khas pesantren-pesantren tradisional di Indonesia; amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo justru lebih dipahami sebagai *praktik keagamaan Islam bercorak lokal* yang sesuai diskursusnya sejauh ini mengemuka sebagai praktik Islam khas Indonesia dengan ‘seringai senyum’-nya yang—jika disandingkan di antara ragam kategori Islam yang eksis di Indonesia, utamanya

Islam modernis/reformis dan Islam skripturalis—tidak henti-hentinya ditantang dan diuji ortodoksinya.

6.1 Kesimpulan

Studi ini sepenuhnya terarah untuk mendeskripsikan amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo yang selama ini digambarkan sebagai praktik bercorak lokal. Dan untuk mendeskripsikan masalah studi tersebut, strategi yang digunakan ialah menempatkan diskursus seputar praktik keagamaan Islam sebagai visi, konteks, atau sudut pandang dalam melihat dan menjelaskan duduk-perkara amalan sufistik yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo. Tentu, strategi ini bukanlah jalur langsung lantaran, pada prosesnya, beberapa deskripsi khusus untuk pembahasan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal perlu disiapkan.

Sebagaimana sudah dijelaskan, sesuai praktik dan formasi diskursifnya, diskursus praktik keagamaan Islam bercorak lokal hanya mempromosikan kukuhnya perbedaan dan orisinalitas unsur Islam dan unsur lokal dalam latar Indonesia, suatu strategi yang dilatari *episteme* berupa pandangan esensialis dan totalitas sejarah. Perbedaan dan orisinalitas unsur lokal dan unsur Islam yang diusung diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal selama ini pada gilirannya turut juga menentukan gambaran tentang amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo. Ini, tampak dari ragam gambaran seputar amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagaimana sudah dijelaskan di atas yang, betapapun terlihat berbeda satu sama lain, namun senantiasa positif hanya menegaskan perbedaan dan orisinalitas unsur Islam dan unsur lokal—sesuai yang dipromosikan diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal selama ini, dan mendorong amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo kepada posisinya sebagai praktik keagamaan Islam

bercorak lokal. Daya positif tersebut, sebagaimana juga sudah dideskripsikan, berasal dari praktik dan formasi diskursifnya yang strategis dan sistematis mengondisikan ragam pernyataan dan praktik/benda/subyek di antara jejaring jalinan bukti-bukti ilmiah, keterangan-keterangan historis, dan konsep-konsep rasional, yang membangun hanya pelebagaan pemahaman tentang adanya perbedaan sekaligus orisinalitas unsur lokal maupun unsur Islam.

Dengan penjelasan lain, dapat disimpulkan bahwa, *pertama*, praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang kini dimengerti sebagai bentuk ekspresi atau artikulasi dari praktik keagamaan Islam yang bersentuhan dan/atau bercampur dengan unsur-unsur lokal, merupakan subyek yang lahir bukan semata dari pertemuan atau percampuran antara unsur Islam dan unsur lokal sebagaimana umumnya dipahami. Justru, subyek tersebut merupakan strategi yang diproduksi dengan sistematis berdasarkan kebutuhan untuk mengukuhkan perbedaan sekaligus orisinalitas unsur lokal dan unsur Islam di Indonesia sebagai prinsip yang menjamin subyek praktik keagamaan islam bercorak lokal dapat disebut.

Kedua, perbedaan dan orisinalitas yang diandaikan tersemat pada masing-masing unsur Islam maupun unsur lokal sebagaimana tampak dari amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, merupakan buah sekaligus strategi relasi kuasa-pengatehuan dari *episteme* yang mendasari gerak pemikiran atau pandangan dalam memahami. *Episteme* yang dimaksud ialah pandangan yang menekankan akan adanya kandungan utuh di dalam suatu praktik/benda—sebuah visi yang lazim disebut sebagai *esensialisme*, *di satu sisi*, sedangkan *di sisi lain* ialah pandangan *totalitas sejarah* praktik/benda yang senantiasa mengetengahkan pemahaman sejarah sebagai proses yang linier dan bertujuan atau yang umum disebut teleologis.

Ketiga, dijelaskan melalui sudut manapun dan sesuai keterangan apapun—sejauh masih dalam lingkup diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal—maka amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo senantiasa hanya akan dapat digambarkan sebagai praktik keagamaan Islam bercorak lokal. Ini, merupakan buah dari produksi diskursus tersebut yang sesuai strateginya, telah menyediakan bagi segenap prinsip yang mendasari amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo—utamanya tradisi tarekat dan ajaran tasawuf, atau ringkasnya Islam—sebagai unsur yang berbeda dan memuat orisinalitasnya sendiri, terlebih jika dihadapkan dengan unsur lokal. Ekses-ekses yang dimunculkan diskursus tersebut, yang senantiasa positif menegaskan kedirian unsur Islam dan lokal sebagai unsur yang masing-masingnya berbeda, juga tampak bekerja di dalam gambaran amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo selama ini. Kontekstualisasi, misalnya, yang sesuai diskursus berarti akomodasi atau adaptasi dari ajaran Islam terhadap unsur lokal; di samping juga stereotip kurang Islami, *bid'ah*, dan *khurafat*, sejauh ini adalah sekian contoh dari banyaknya ekses yang justru mengukuhkan agenda diskursus praktik keagamaan Islam bercorak lokal, yakni: tidak terpisahnya unsur lokal dan Islam dengan gambaran perbedaan sekaligus orisinalitasnya, yang diandaikan merupakan kandungan asali dari keduanya.

Terakhir, betapapun kuasa-diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal nyaris menjadi satu-satunya pandangan yang melembaga dalam menggambarkan amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, namun sebagaimana studi uraikan, terdapat satu retakan/patahan (*rupture*) yang membuat gambaran besar tersebut (amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo sebagai praktik Islam bercorak lokal), meniru Foucault, “tampak sebagai proses pencatatan sejarah yang jauh dari

obyektif'. Patahan yang dimaksud, ialah kuatnya aksentuasi tradisi tarekat Syadziliyah yang menjadi dasar dari segenap amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, meliputi amalan sufistik dalam bentuk mujahadah maupun riyadlah. Dan kuatnya aksenteasi tradisi tarekat Syadziliyah tersebut, sebagaimana sudah diuraikan secara genealogis dalam bab sebelumnya, dapat dijelaskan justru melalui penelusuran konteks sosial-historis serta intelektual dari Kiai Chudluri yang akrab di dalam lingkungan tarekat Syadziliyah pra Pesantren Tegalrejo didirikan.

6.2 Saran

Deskripsi atas amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo dengan jalan melihatnya melalui diskursus seputar praktik keagamaan Islam bercorak lokal yang, sebisa mungkin, telah diuraikan sejelas-jelasnya; pun tidak luput dari banyak keterbatasan. Keterbatasan tersebut, *pertama-tama*, berkaitan dengan ajaran tasawuf, utamanya tradisi tarekat dan amalan-amalannya, yang jejaknya hampir banyak ditemukan dalam praktik masyarakat Nusantara namun terhitung sedikit publikasi ilmiah atasnya. Pola-pola berikut proses bagaimanakah yang membatasi ragam praktik bernuansa tasawuf dan tarekat di Indonesia hingga terhambat disebut sebagai lokal, serta bagaimana tasawuf berikut tradisinya dilihat dari tatapan negara Indonesia; juga merupakan bahasan yang belum terjawab.

Kedua, ialah eksplorasi lebih mendalam dan komprehensif mengenai tradisi tarekat di Pesantren Tegalrejo. Ini, paling tidak, berdasarkan pada beberapa temuan studi ini yang mengemukakan tidak hanya sentuhan teknik-teknik dari tarekat Syadziliyah saja yang diamalkan di Pesantren Tegalrejo, melainkan juga teknik-teknik yang berasal dari tradisi Naqsyabandiyah dan, satu tarekat yakni Sammaniyah yang lebih populer di wilayah pulau selain Jawa. Dan masih terkait

tarekat di Pesantren Tegalrejo, akan lebih memperkaya, tentunya, jika studi deskripsi seputar tarekat beserta jaringannya di Magelang dapat dilaksanakan. Sementara yang *ketiga*, untuk studi berikutnya, hal yang sebenarnya sangat penting untuk dikaji namun belum sanggup dijawab studi ini ialah topik normalisasi berikut *panopticism* yang berlangsung di Pesantren Tegalrejo, khususnya tentang proses pelaksanaan amalan sufistik yang diterapkan bagi setiap santrinya.

Terakhir, untuk mendeskripsikan kuasa-diskursus seputar praktik keagamaan Islam becorak lokal yang berkembang di Indonesia, studi ini hanya mampu menjangkau sebatas pada Pesantren Tegalrejo, salah satu dari sekian banyak pesantren tasawuf di Indonesia, yang amalan sufistiknya kerap disebut sebagai praktik Islam berbau lokal. Maka, untuk studi selanjutnya, ada baiknya untuk menjangkau lebih dari sekadar gambaran yang telah disajikan dalam studi ini. Demikian, lantaran yang tidak mampu dijawab dalam studi ini ialah *bagaimana gambaran-gambaran yang seringkali saling-silang mengenai praktik keagamaan Islam di Indonesia*—mengaca pada gejala amalan sufistik di Pesantren Tegalrejo, masih merupakan *gambaran yang justru bertahan dan lazim diyakini hingga sekarang*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, T. (1988). Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara. Dalam T. Abdullah, & S. Siddique, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- al-Ghazali, A. H. (1998). *Ihya' 'Ulum al-Din*. Semarang: Toha Putra.
- al-Taftazani, A. W. (1983). *Madhkal ila al-Tasawwuf al-Islami*. Kairo: Dar al-Tsaqafah.
- Anderson, B. (2001). *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang*. Yogyakarta: INSIST Press.
- Anderson, B. (2007). The Idea of Power in Javaness Culture. In C. Holt, *Culture and Politics in Indonesia* (pp. 1-70). Jakarta-Kuala Lumpur: Equinox Publishing.
- Arifin, M. (2015). *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*. Jember: STAIN Jember Press.
- Arnold, T. W. (1935). *The Preaching of Islam, A History of Propagation of the Muslim Faith*. London: Luzac & Company.
- Azra, A. (1994). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan.
- Barker, C. (2011). *Cultural Studies: Teori dan Praktik*. Bantul: Kreasi Wacana.
- Basri, H. H. (2014). Keragaman Orientasi Pendidikan Pesantren. *Dialog Vol. 37, No. 2*, 207-220.
- Beatty, A. (2001). *Variasi Agama Jawa*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Berg, B. L. (2001). *Qualitative Research Methods for the Social Science*. USA: Allyn and Bacon.
- Bowen, J. R. (1993). *Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Bruinessen, M. V. (1994). *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Bruinessen, M. V. (1999). Controversies and Polemics Involving The Sufi Orders in Twentieth-Centuries Indonesia. Dalam F. d. Jong, & B. Radtke, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries Controversies and Polemics* (hal. 705-728). Leiden: Brill.
- Bruinessen, M. V. (1999). Global and Local in Indonesian Islam. *Southeast Asian Studies*, 158-175.
- Bruinessen, M. V. (1999a). *NU: Tradisi, Relasi Kekuasaan, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.
- Bruinessen, M. V. (2008). Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia. Dalam M. V. Bruinessen, F. A. Noor, & Y. Sikand, *Madrassa in Asia: Political Activisme and Transnational Linkages* (hal. 217-246). Amsterdam: Amstredam University Press.
- Bruinessen, M. V. (2012). *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing.
- Bruinessen, M. V. (2013). *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*. Singapore: ISEAS Publishing.
- Bruinessen, M. V. (2013). *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*. Yogyakarta: Gading.
- Budiwanti, E. (2000). *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LKiS.
- Chambert-Loir, H., & Guillot, C. (2007). *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Creswell, J. W. (2013). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dhofier, Z. (1984). *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Drewes, G. (1969). *The Admonitions of Seh Bari: A 16th century Javanese muslim text attributed to the saint of Bona*. Springer.

- Drewes, G. (1977). *Directions for Travellers on The Mystic Path*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eickelman, D. F. (1982). The Study of Islam in Local Contexts. *Contributions to Asian Studies Vol. 17*, 1-16.
- Fealy, G. (2011). *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS.
- Federspiel, H. M. (2001). *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957*. Koln: Brill.
- Federspiel, H. M. (2002). Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination. *The Muslim Word Volume 92*, 371-386.
- Feener, R. M. (2007). *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. New York: Cambridge University Press.
- Forshee, J. (2006). *Culture and Customs of Indonesia*. London: Greenwood Press.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. New York: Random House Inc.
- Foucault, M. (1997a). *Sejarah Seksualitas: Seks dan Kekuasaan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Foucault, M. (2001). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Landon & New York: Routledge Clasics .
- Foucault, M. (2002). *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. London and New York: Routledge Classics.
- Foucault, M. (2002a). *Pengetahuan dan Metode: Karya-karya Penting Michel Foucault*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Foucault, M. (2002b). *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Foucault, M. (2012). *Arkeologi Pengetahuan*. Jakarta: IRCiSoD.
- Fox, J. J. (2003). Prakata. In Zulkifli, *Sufi Jawa: Relasi Tasawuf-Pesantren* (pp. xxi-xxviii). Jogjakarta: Penerbut Pustaka Sufi.
- Geertz, C. (1960). *Religion of Java*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Geertz, C. (1971). *Islam Observed: Religious Development in Maroco and Idonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. San Fransisco: Rand McNally.
- Hefner, R. W. (1999). *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*. Yogyakarta: LKiS.
- Herskovits, M. (1948). *Man and His Works, The Sciences of cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Herusatoto, B. (2008). *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa, dan Watak*. Yogyakarta: LKiS.
- Hilmy, M. (1999). *Islam and Javanese Acculturation: Textual and Contextual Analysis of the Slametan Ritual*. Canada: Institute of Islamic Studies McGill University Montreal.
- Hodgson, M. G. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hooker, M. (2003). *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary Fatawa*. Australia: Allen & Unwin.
- Howell, J. D. (2007). Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks. In M. V. Bruinessen, & J. D. Howell, *Sufism and the 'Modern' in Islam* (pp. 217-240). London: I.B Taurist & Co Ltd.
- Huda, S. (2008). *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah*. Yogyakarta: LKiS.
- Ichwan, M. N. (2005). Ulama, State, and Politic: Majelis Ulama Indonesia after Suharto. *Islamic Law and Society Vol. 12 No. 1*, 45-72.

- Johns, A. H. (1961). Sufism as a Category in Indonesian Literature and History. *Journal of a Southeast Asian History* No. 2 Vol. II.
- Jones, T. (2015). *Kebudayaan dan Kekuasaan di Indonesia: Kajian Budaya Selama Abad Ke-20 hingga Era Reformasi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia dan KITLV-Jakarta.
- Karamustafa, A. T. (2007). *Sufism: The Formative Period*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Keagamaan, P. K. (2017). *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan Tahun 2016*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Kendall, G., & Wickham, G. (1999). *Using Foucault's Method*. London: SAGE Publications Ltd.
- Kholiludin, T. (2009). *Kuasa Negara atas Agama: Politik engakuan, Diskursus Agama Resmi, dan Diskriminasi Hak Sipil*. Semarang: RASail.
- Kholiludin, T. (2009). *Kuasa Negara atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus Agama Resmi, dan Diskriminasi Hak Sipil*. Semarang: RASail.
- Koentjaraningrat. (1985). *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.
- Laffan, M. F. (2011). *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and Narration of a Sufi Past*. Princeton: Princeton University Press.
- Leur, J. v. (2015). *Perdagangan dan Masyarakat Indonesia: Esai-esai tentang Sejarah Sosial dan Ekonomi Asia*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Loomba, A. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.
- Lubis, A. Y. (2014). *Postmodernisme: Teori dan Praktik*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Maarif, S. (2017). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Madjid, N. (1988). Pesantren dan Tasawuf. Dalam D. R. (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (hal. 94-120). Jakarta: LP3ES.
- Madjid, N. (1999). *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Jakarta Selatan: Penerbit Paramadina.
- Magelang, T. B. (2016). *Kabupaten Magelang dalam Angka 2016*. Kabupaten Magelang: BPS Kabupaten Magelang.
- Mastuhu. (1994). *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Satu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies.
- Mas'ud, A. (2004). *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS.
- Meleong, L. J. (2012). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Muhaimin, A. G. (2006). *The Islamic Tradition of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Australia: ANU E Press.
- Muhtarom, A. (t.t). *Biografi K.H Chudlori dan Perkembangan Pesantren A.P.I Tegalrejo*. Magelang: Pustaka Tegalrejo.
- Mu'in, A. (2012). Konservasi Kesalafiyahan Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Salaf Tegalrejo Magelang Jawa tengah. Dalam *Pergeseran Orientasi Pendidikan Pesantren di Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.
- Mukhtaruddin. (2011). Standarisasi Penguasaan Kitab Kuning (Studi di Pondok Al-Anwar Sarang, PP API Magelang, dan PP Al-Fadllu Kaliwungu). *Analisa Vol. XVIII No. 2*, 164-179.
- Mulder, N. (1999). *Agama Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mulyati, S. (1992). *Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi Al-Bantani's Salalim Al-Fudala'*. Canada: Institute of Islamic Studies McGill University.

- Nasr, S. H. (1994). *Traditional Islam in The Modern World*. England: Kegan Paul International Ltd.
- Nasr, S. H. (2008). *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: Harper Collins Publisher.
- Neuman, W. L. (2007). *Basic of Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Pearson Education, Inc.
- Pemberton, J. (1994). *On the Subject of 'Java'*. Ithaca dan London: Cornell University Press.
- Pranowo, B. (2008). *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Proudfoot, I. (1995). Early Muslim Printing in Southeast Asia. *Libri vol. 45 Issue 3-4*, 216-223.
- Ricklefs, M. (2007). *Sejarah Indonesia Modern*. Jakarta: Serambi.
- Ricklefs, M. C. (2005). *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. USA: Eastbridge.
- Ricklefs, M. C. (2013). *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 hingga Sekarang*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Ricklefs, M. C. (2014). Rediscovering Islam in Javanese History. *Studia Islamika Vol. 21 No. 3*, 397-418.
- Rippin, A. (2005). *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge.
- Roberts, K. A., & Yamane, D. (2016). *Religion in Sociological Perspective*. Singapore: Sage Publications, Inc.
- Sarantakos, S. (2005). *Social Research*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Simuh. (2015). *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Stange, P. (2008). *Kejawen Modern: Hakikat dalam Penghayatan Sumarah*. Yogyakarta: LKiS.
- Syam, N. (2005). *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.
- Tegalrejo, K. (2016). *Rencana Kerja SKPD Kecamatan Tegalrejo Perubahan tahun 2016*. Kabupaten Magelang: Kecamatan Tegalrejo.
- Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press.
- Vlekke, B. H. (2008). *Nusantara: Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Wahid, A. (1989). Pribumisasi Islam. In M. Azhari, & A. M. Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (pp. 81-96). Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.
- Wahid, A. (2006). *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Woodward, M. R. (2008). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.
- Woodward, M. R. (2011). *Islam, Jawa, and Indonesia*. New York: Springer.
- Zulkifli. (2003). *Sufi Jawa: Relasi Pesantren-Tasawuf*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi.